الجبائيان

أبو علي و أبو هاشم

تأليف

علي فهمي خشيم
ماجستير في الفلسفة الإسلامية
الجامعة الليبية - كلية الآداب والتربية

ربَّنا آتنا مِنْ لدُنْك رحْمَةً

ربَّنا آتنا مِنْ لدُنْك رحْمَةً

ربَّنا آتنا مِنْ لدُنْك رحْمَةً

الإهداء

إلى أول من دفع لي بكتاب
ووضع بين أناملي القلم..
إلى الروح المؤمنة النقية
دفين البقيع الطاهر
أبي
مصطفى خنسيم

علي

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدّمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ... وبعد :

فان ما نشاهده في البلاد العربية من نهضة شاملة لكل نواحي الحياة الحديثة الى جانب العناية بالتراث الحضاري المجيد لهو خير دليل على حيوية هذه الأمة وقدرتها على البقاء والتقدم .

ولا يمكن لأمة أن تحتفظ بمقوماتها وتؤكد وجودها الحاضر وتبني حضارتها المستقبلة ، اذا هي أغفلت كنوز تراثها التليد وقطعت صلاتها بماضيها المجيد . وذلك لأن مراحل حضارة الأمة سلسلة متصلة الحلقات متشابكة يرتبط بعضها ببعض أوثق ارتباط . والمستقبلة منها مبنية على الماضية . وهذا هو الذي يجعل احياء التراث العربي الاسلامي ضرورة لنا ــ نحن العرب والمسلمين ــ في هذه المرحلة من تاريخنا التي تختلط فيها التيارات وتتضارب الاتجاهات وتتجاذب القوى الفكرية والاجتماعية وجودنا كله .

وان ما نشهده هذه الأيام من تسابق لنشر تراثنا الفكري العظيم ــ في مختلف عصوره ــ لهو بشير سعد وخير ، ومأثرة طيبة ستذكرها الاجيال القادمة بالاكبار ، حين تجد بين يديها كنوز تراثها الفكري المجيد سهلة المنال قريبة المجتنى .

ولقد كان المعتزلة يمثلون من هذا التراث جانبا مضيئا بنور العقل ، مشعا بالايمان الراسخ بما في الاسلام من تحرير لطاقات الانسان واطلاق لقدراته ، حافلا بكل ما يبحث عنه الانسان المؤمن المتحرر في كل زمان ومكان . وكان تفكيرهم بجوانبه المتعددة المتنوعة يثير من القضايا والمشكلات ما يشبع تطلع العقل ويثير حوافزه ، الى

جانب ما تميزوا به من سلامة النظرة ومن الصدق في الموقف والبعد عن الخيال والأوهام والألغاز والرموز .

ولهذا لم يكن عجبا أن يلقّب المعتزلة بألقاب التقدير والتبجيل، فيسمون قديما « أهل العدل والتوحيد » ويسمون حديثا « العقليين » أو « المفكرين الأحرار » أو « رجال الفكر الحر » . ولم يكن عجبا كذلك أن يرى عالم مثل « رينان » في علم الكلام ـ الذي كانوا هم ممثليه الأولين ـ الفلسفة الاسلامية الحقة . أما « فلاسفة الاسلام » فقد كانوا في رأي بعض العلماء عيالا على فلسفة اليونان وأفكارهم ، ألبسوها ثوبا اسلاميا لم يخفِ قسماتها الأصلية الواضحة .

على ان تأثير شيوخ المعتزلة ورؤسائها ـ كأبي الهذيل والنظّام والجاحظ وثمامة وابن أبي دؤاد والصاحب وغيرهم ـ لم يقتصر على علم الكلام أو الفلسفة الدينية ـ ان شئت ـ بل امتد فشمل ميادين أخرى كالأدب نثره وشعره ، والعلم ، والاجتماع ، والسياسة وما يتصل بهذه جميعا من فروع المعرفة والعلاقات الانسانية خاصها وعامها .

وهكذا نجد أن المعتزلة لعبوا دورا له خطره وأهميته في الفكر الاسلامي ، وكانت شخصياتهم تمثل علامات بارزة في هذا الفكر . ولا غنى لمن يتعرض له بالدراسة والتحليل عن العناية بأهل الاعتزال عناية تتيح له معرفة أسرار كثير من الأحداث التاريخية والظاهرات الفكرية قد لا تتاح له لو انصرف عنهم وعن دراستهم .

ولقد شعر أهل الغرب ، منذ أن بدأوا يوجهون أنظارهم الى الشرق وأهله ويهيئون أنفسهم لفهم أسرار حضارته وسبل السيطرة عليه ، بأن عليهم أن لا يهملوا دراسة مفكري المعتزلة والألمام بآرائهم ومعرفة تأثيرها في ماضي الشرق وحاضره ومستقبله.

وكان أن عمد الكثيرون من المستشرقين الى البحث والتنقيب ومحاولة الاستقصاء والاستنتاج ، وعملوا على تتبع نشأة الاعتزال ، وتطوره ودراسة أعلامه ورجاله .

ونذكر من بين هؤلاء المستشرقين ـ بل في مقدمتهم ـ المستشرق شمولدرز Schmölders الذي ألف كتابه Essai sur les écoles Philosophiques chez les Arabes, Paris. 1842. ثم هـ. شتينر H. Steiner الذي ألف كتابا بعنوان : Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam. الذي صدر في ليبزج منذ نحو مائة عام . وجاء بعد ذلك س. هورفتز S. Horovitz بكتابه : Uber den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam وجالان H. Galland وكتابه : Essai sur les Motazilites (les rationalistes de l'Islam). كما كتب عن المعتزلة أيضا ماكس هورتن Max Horten في مؤلفاته الكثيرة التي منها : Die Philosophie des Islam وكتابه Die Philosophishen Systeme des Spekulativen Theolegen im Islam وقد صدر الاول عام ١٩٢٤ ، والثاني عام ١٩٣٧ م .

هذا الى عديد من الكتب والدراسات التي نشرها ماكس هورتن وماكدونالد D.B. Macdonald ونللينو C. A. Nallino وجولدزيهر Goldziher ، وغيرهم كثيرون . ومن أهم هذه الدراسات : مقالة « أ. مينتز E. Mainz عن (الأخلاق عند المعتزلة) Mutazilitische Ethik في مجلة Der Islam مجلد (١٩٠٠) ، ومقالة نيبرج Nyberg عن المعتزلة في دائرة المعارف الاسلامية ، وكتاب س. بينيس S. Pines عن مذهب الذرة عند المسلمين .

وتدل الدراستان الاخيرتان على الاستفادة من المادة التي توفرت لدى الباحثين بعد نشر كتاب « الانتصار » للخياط وكتاب « مقالات الاسلاميين » للأشعري . هذا الى أن كل الكتب التي ألفها العلماء الغربيون في الفلسفة الاسلامية تشمل الكلام عن المعتزلة .

ولا جدال في قيمة ما قدمه هؤلاء المستشرقون من خدمات في مجال دراسة المعتزلة ، بفضل ما نشروه من نصوص وكتب لهم أو لخصومهم في اللغة العربية . وما كتبوه في لغاتهم القومية من بحوث ضافية أكسبها أهمية تلك المقارنات التي كانوا يعقدونها بين فكر المعتزلة والفلسفة اليونانية والفكر الاوروبي في القرون الوسطى وفي العصر الحديث . والتي مكنتهم منها احاطتهم بفلسفة اليونان ولاهوت القرون الوسطى والفلسفة الحديثة .

لكن الباحث يحق له أن يتريث في قبول بعض النتائج والاحكام التي يجدها في كتب هؤلاء الباحثين ، لانها جاءت أحيانا نتيجة لعدم توفر النصوص الكافية ، ولم تخل أحيانا أخرى من التأثر بالمؤثرات الشخصية .

واذا كان أهل الغرب قد سبقوا الى دراسة أهل الاعتزال دراسة موضوعية ـ في الجانب العلمي والتاريخي على الأقل ـ بغية الوصول الى الحق في أمرهم وكشف ما أسدل حولهم من أستار التزييف والتشنيع ، فان علماء العرب والمسلمين لم يتوانوا ـ بعد أن ملكوا المنهج الذي كان ينقصهم وقبضوا على أداة البحث ووسيلته ـ عن الاسهام في الكشف عن هؤلاء المعتزلة الذين كثيرا ما شوه خصومهم صورتهم في نظر المسلمين ، وحاولوا الطعن فيهم بشتى السبل وعملوا على اظهارهم بمظهر الملاحدة الزنادقة الكفرة ـ بعد أن كبا بالمعتزلة الجواد وقلب لهم الدهر ظهر المجن .

وهكذا نجد دراسات عن المعتزلة ـ رغم قصرها واشارات لهم عند الشيخ محمد عبده في « رسالة التوحيد » ، وعند الاستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » . ثم قام الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة بتأليف كتاب عن « ابراهيم بن سيار النظّام وآرائه الكلامية والفلسفية » ، كما كتب الشيخ مصطفى الغرابي رسالة عن « أبي الهذيل العلاّف » وصلة مذهبه بالفلسفة اليونانية ، وألف الدكتور البير نصري نادر كتابا عن « المعتزلة ، فلاسفة الاسلام الأولين » والاستاذ زهدي حسن جار الله كتابا بعنوان « المعتزلة » . ونجد الاستاذ الدكتور علي سامي النشار يتقصى بالدرس والتحليل أصول المعتزلة وبعض شخصياتهم في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » . كما ساهم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي بالترجمة والتأليف في هذا المجال في كتابيه : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » و « من تاريخ الالحاد في الاسلام » والاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور في كتابه : « في الفلسفة الاسلامية .. منهج وتطبيقه » . وتوالت بعد ذلك المقالات والبحوث في المعتزلة ومذهبهم في الدوريات والكتب .

فاذا قلنا بعد هذا ان طبيعة العصر الذي نعيشه ، وما كان في فكر المعتزلة من طرافة ـ أو تطرف ان شئت ـ هما اللذان دفعا الكثيرين الى الاهتمام بهم وبمذاهبهم ، بالاضافة الى واجب دراسة التراث واظهاره في ثوب يلائم روح العصر ويتفق مع بداية هذه النهضة التي نعيشها ، لم نكن بعيدين عن الصواب .

أما بالنسبة لي شخصيا فقد كان المعتزلة استولوا على عقلي « بعقلهم » منذ زمن بعيد . وكانوا مثار اهتمامي منذ وطئت قدماي حرم الجامعة وسمعت في محاضرات اساتذتي الكثير عنهم وعن

آرائهم . وقد شاء الله أن يتيح لي الفرصة لاستكمال دراستي لهم على يدي استاذي الذي عرفت المعتزلة من محاضراته في الجامعـــة الليبية ومما كتبه عنهم في مؤلفاته وهو الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة .

وعندما أزمعت اختيار موضوع أحدده لرسالة الماجستير لم أجد خيراً من أهل العدل والتوحيد أكتب عنهم وأعيش معهم مدة من العمر أخرى مثلما عشت معهم مدة من قبل . وهكذا وقع اختياري بارشاد اساتذتي بكلية الآداب بجامعة عين شمس على : « الجبّائيين ، أبي علي وأبي هشام » كموضوع لرسالة الماجستير .

وقد كان لهذا الاختيار ما يزكيه عندي . اذ ظهر الجبائيان وعاشا في فترة هي أعصب ما مر على المعتزلـــة في تاريخهم . فترة شهـــدت انقلاب السلطة وانشقاق الفكر على أهل الاعتزال ، وكان المعتزلة فيها مبعدين عن كراسي السلطان ومجالس الصدارة ٠ فكان لا بد من النظر في ذينك اللذين حملا الأمانة ابانها وتحملا ذلك العبء الثقيل .

ثم انني لاحظت ان معظم من كتب عن شيوخ المعتزلة كاد يغفل هذين الشيخين اغفـــالا تاما اللهم الا اشارة عابرة أو لمحة خاطفة ، مثلما فعل المرحوم الاستاذ احمد امين في كتابه « ضحى الاسلام » والاستاذ الدكتور علي سامي النشار في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » رغم أنهما كتبا بتوسع وافاضة عن معظم بقية الشيوخ المعتزلة ، ولا يقل الجبائيان ــ في مجال علم الكلام ــ عن أبي الهذيل والنظـــام أو الجاحظ ان لم يزيـــدا عمن سبقهم بحكم تطور المذهب وتكامله في عهدهما .

وكان لطرافة علاقة شيخي « جبي » أحدهما بالآخر . أو بغيره من المفكرين ، وما نشأ عن صلاتهما في الحياة والفكر من اختلاف أو

اتفاق ، من اصطدام أو التحام ــ كان له بلا ريب جاذبية جعلتني أختار هذين الشيخين دون سواهما .

ثم كان هناك سبب هام آخر شدني الى بذل الجهد ومضاعفة الاجتهاد في سبيل شيخي « جبيّ » . وذلك ما توافر لنا من مصادر جديدة ومادة لم تكن في متناول اليد حتى زمن قريب ، وكان أغلبها للقاضي عبد الجبار بن أحمد شيخ المعتزلة في عصره ومن تلاميذ الجبائيين في الجيل الثاني .

فلقد اكتشفت في اليمن ــ في الفترة الأخيرة ــ كنوز من المخطوطات ذات الاهمية القصوى في جلاء صورة مذهب الاعتزال . وكان لنشر بعض هذه المخطوطات (التي يجدها القارىء في ثبت المراجع) أثر عظيم في توسيع دائرة معلوماتنا عن المذهب وأهله .

ان نظرة واحدة الى المراجع التي كانت في متناول من كتب عن المعتزلة سواء من المستشرقين أو العرب حتى وقت قريب ترينا الى أي حد كان اعتمادهم كبيرا على كتب أهل السنة ــ خصوم المعتزلة ــ دون الاطلاع على مقالات المعتزلة أنفسهم الا بقدر ضئيل . فكان الاعتماد مقصورا في البداية على كتب الشهرستاني والبغدادي ، ثم الاشعري ــ قبل ظهور المقالات ــ والباقلاّني ، والاسفراييني والملطي ، وكلهم أهل سنة ، حتى اذا ما اكتشف كتاب « الانتصار » للخياط ونشر بعناية الدكتور نيبرج عام ١٩٢٥ م وكتاب « مقالات الاسلاميين » الذي نشره هـ. ريتر في استامبول ، كانا الى جانب قسم من كتاب «المسائل» لابي رشيد النيسابوري ، وقد نشره بيرام من قبل ، والى جانب ما جاء في كتب الجاحظ ، عماد الباحثين والدارسين الذين يريدون معرفة المعتزلة من كتبهم .

أما اليوم فان بين أيدينا كتاب « المغني » بأجزائه العشرين

و « المجموع من المحيط بالتكليف » بأسفاره الاربعة ، فضلا عن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار بن أحمد ، الى جانب كتب في الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار برواية تلاميذه و « شرح عيون المسائل » بأجزائه الثلاثة للجشمي ، و « التذكرة » لابن متويه . وهذه الكتب وغيرها تتميز بانها كتب اعتزالية محضة تقدم هيكلا كاملا للمذهب وصورا واضحة عن نظرياته وشخصياته .

ولقد حرصت كل الحرص على الاستفادة من هذه المخطوطات ، ورجعت اليها في أغلب الاحيان . وعندما علمت أن هناك كتابا للقاضي عبد الجبار يدور حول شيخينا واسمه « الخلاف بين الشيخين » يعني الجبائيين ، وأنه موجود بمكتبة الفاتيكان بروما ، أسرعت الى تلك البلاد طلبا له وانتسخت نسخة منه استفدت بها كما هو مثبت .

ان المادة التي جمعتها فيما يتعلق بالجبائيين ـ كانت شيئا غزيرا جدا . وبقدر ما يفرح الباحث بغزارة المادة فان عليه أن يحتاط لكي لا يغرق في طوفان المسائل الدقيقة والتفاصيل الصغيرة التي حرص كتاب المعتزلة ـ والمتكلمون عامة ـ على ابرازها كأنها شيء هام خطير .

والحق أن طبيعة المرحلة التي ندرسها هي التي فرضت هذه التفصيلات والتدقيقات عند الشيخين وزملائهما ـ سواء من حيث المضمون أو الشكل ، أعني من حيث الفكرة في جوهرها ، أو كيفية التعبير عنها باللغة ـ فقد كان علم الكلام قد اتسع آنذاك وتفرع ، وكانت الاضافات الكثيرة والمناقشات العديدة تزيده كل يوم اتساعا . وكان المعتزلة قد رجعوا ـ بعد رحلتهم القصيرة في قصور الخلفاء ـ

الى مجالسهم في المساجد والبيوت يعيدون النظر في المذهب وأصوله ، ويبحثونه من جديد .

كما أن الهجوم الذي تعرض له المعتزلة يومهــا من جميــع الأطراف فرض عليهم اتخاذ موقف الدفاع والرد ، وهو موقف يتطلب التحليل والتعليل لبيان وجهــة النظر بشيء كثــير من الافاضة والتفصيل . وبعد أن كان واصل بن عطاء وأبو الهذيــل العلاف يهجمان على الثنوية والمانوية بالكلمة والكلمتين فيرعبانهم صار أبو علي وابنه يردان قذائف الملاحدة والرافضة والمتفلسفــة واليهود والنصارى وأهل السنة وأصحاب الحديث بمؤلفات كاملة لكل طائفة منهم . وعلى هذا فأرجو الا ينزعج القارىء لكثرة التفاصيل التي استغرق أغلبها الهوامش .

لكن على الرغم من توفر المادة في بعض الموضوعات أحيانا فانه من المؤسف أن تتحكم قلتها في بعض الموضوعات الاخرى . وهو أمر لا حيلة لنا فيه الا ابداء الأسف والانتظار لما سيكشف عنه المستقبل . كما أنه يلاحظ كثرة الروايات وتضاربها في الفكرة الواحدة والرأي الواحد ، ومن نفس المؤلف أحيانا . وهذا ما يجعل المهمة أصعــب والجهد المبذول في المقارنة والتمحيص أشق ، وهو ما قد يصلح عذرا لبعض الهنات .

وقد كان من الصعوبة بمكان لمّ شتات النصوص الخاصــة بالجبائيين ، وهي مبعثرة في بطون الأسفار ، منبثة في المؤلفــات الكلامية والتاريخية والأدبية على تنوعها واختلافها ، وأصعب من ذلك ربط هذه النصوص والتأليف بينها لتكوين صورة متماسكة عــن شيخين لم يكتب أحد عنهما دراسة متكاملة ذات وحدة من قبل . وهو الامر الذي جعلني ألجأ الى عديد من المراجع والمصادر مختلفة

المشارب متغايرة الانماط متباينة التواريخ ، حتى استخلص منها هذه الدراسة التي أقدمها اليوم .

أما بالنسبة لمنهجي في البحث فقد حرصت فيه على مبدأ المقارنة والتحليل بعد العرض مع التمهيد للموضوع الذي أطرقه ، تيسيرا على القارىء وربطا للمسألة ومحاولة متواضعة مني للفهم والتعليل .

ولقد فصلت بين الشيخين وجمعت . فصلت من حيث الحياة ومن حيث بعض الأفكار الرئيسية التي يتضح فيها الخلاف بينهما ــ وقد ناقشت هذا بالتفصيل في موضعه ــ وجمعت من حيث اتفاقهما في بعض المسائل والنظريات التي أشرت الى رأيهما فيها اتفاقا أو اختلافا ــ وحاولت بذلك أن يكون بحثي مطابقا للعنوان من جهة وللواقع من جهة أخرى .

ولقد قسمت البحث الى ابواب ثلاثة :

أولها : خصصته للعصر ومميزاته ولحياة الجبائي الكبير .

وثانيها : تناولت فيه مذهب أبي علي ــ مع بعض آراء ابنه .

وثالثها : جعلته يدور حول الاستاذ وتلاميذه وأهمهم أبو هاشم ، مع عرض لحياة الاخير وتقرير الخلاف وبعض مسائله بين أبي هاشم وبين والده .

وكانت هناك بعض الامور الجانبية التي تدخل ضمن الاطار العام لهذه الابواب الثلاثة يجدها القارىء في موضعها .

وقد اخترت في الكلام عن المذهب ان اقسمه الى الحديث عن مظاهر الوجود الثلاثة : الله والكون (أو الطبيعة) والانسان ، بدلا من

تقسيمه الى أصول المعتزلة الخمسة ، وذلك حرصا على اعطاء صورة قريبة من ذهن القارىء العادي أو القارىء العصري ـ ان شئت . وكنت في خلال البحث كله أحاول التوفيق بين امرين شاقين ولكن لا مناص منهما على كل حال : أحدهما الحفاظ على الروح الأكاديمية والتعبيرات العلمية (الكلامية) التي قد تغمض على غير المتخصص ، والآخر تقريب المعنى ـ والتعبير عنه ان أمكن ـ الى ذهن القارىء المثقف . وأنا أرجو أن أكون نجحت فيما أردت دون تحيُّف من أحد الجانبين .

وبعد ...

فان هذه الدراسة قد وضعت في الاساس لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، باشراف الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الذي ناقشها مع الاستاذين الدكتورين عبد الرحمن بدوي وابراهيم بيومي مدكور ، فلهم جميعا أزجي خالص الشكر على ما بذلوا لي من نصح وارشاد ، سواء في أثناء البحث أو عند مناقشة الرسالة .

كما أحب ان اشكر الاستاذ فؤاد السيد ـ امين المخطوطات بدار الكتب المصرية ـ لكريم مساعدته في قسم المخطوطات ، ولوضعه مكتبته الخاصة الحافلة تحت تصرفي ، ولانه يسر لي الاطلاع على مخطوط كتاب « فضل الاعتزال » الذي تقدم ذكره .

واخيرا فان هذه هي ثمرة بحثي ونتيجة جهدي أقدمها اليوم لجمهرة القراء والباحثين، كما هي يوم قدمتها الى قسم الفلسفة بكلية آداب جامعة عين شمس بالقاهرة ، ولم أبدل منها شيئا . والله الموفق الى سبيل الرشاد .

طرابلس في ١٩٦٧/٥/٢٠ .

ع.ف.خ.

الباب الأول

العصر

تمهيد :

ترتبط حياة الافراد ارتباطا وثيقا بالبيئة التي يعيشون فيها ، وبظروف المجتمع المتنوعة ، حتى أنه لا يمكن دراسة سيرة أي شخص أو دراسة آرائه منفصلة عن مؤثرات العصر المختلفة . ولا تتبين لنا صورة الشخصية التي نتعرض لها ولآرائها بالدرس والتحليل الا اذا أحطنا علما بالظروف التي عاشت فيها وتأثرت بها أو أثرت هي فيها .

ولما كان المعتزلة ذوي اتصال مباشر واحتكاك مستمر بالحياة العامة في جوانبها السياسية والاجتماعية ، بالاضافة الى التصاقهم بالناحية الدينية والفكرية من هذه الحياة ، وكانوا ايضا قوما عمليين واقعيين ـ بمعنى بعدهم عن « التقوقع » والانعزالية الميتافيزيقية ـ ولم يكونوا بصفة عامة ـ أهل زهد وتنسك بمعناهما المفهوم ، كما يبدو لنا من تتبع تاريخهم، فانه لا بد من المامة ـ ولو سريعة ـ بمجرى الامور في العصر الذي عاش فيه الجبائيان ، بالقدر الذي ييسر لنا

معرفة طبيعة العصر وتكوينه ويلقي ضوءا على بعض جوانب حياة ونظريات هذين الشيخين .

عاصر الجبائيان عشرة من خلفاء بني العباس (١) فيما اصطلح على تسميته بالطور الثاني من أطوار الخلافة العباسية (٢) ، على امتداد فترة تقرب من القرن (٢٣٥ ـ ٣٢١ هـ) كان أولها بداية انحلال هذه الخلافة ، وآخرها نهاية سلطة الخليفة واضمحلال نفوذه بل انعدام هذا النفوذ .

وكانت هذه الفترة تصطخب بانواع من التيارات والاتجاهات الفكرية ، متباينة السبل ، متغايرة الاهداف . ولم تشهد خلافة بني العباس مثيلا لهذا الصراع الذي قام بين عديد القوى ومختلف العناصر .

ولقد كانت خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ) مؤذنة بشيئين هامين : أولهما تغلب العنصر التركي وسيطرته على الحكم ، وثانيهما افلات السلطة من يد المعتزلة وانحسار سلطانهم عن عقول الخلفاء بعد ان اعلن المتوكل موقفه المعادي لهم والمؤيد نوعا للحنابلة وأهل الحديث والسنة بوجه عام (٣) عقب وفاة الواثق وتولي المتوكل الخلافة . ولم يكن حظ المعتزلة مع من تلاه من الخلفاء (٤) بأحسن من حظهم معه ، واستمر ذلك طوال فترة حياة الجبائيين ، حتى قيام دولة البويهيين ومحاولة الصاحب بن عباد (٥) استرداد مجد المعتزلة مثلما

---

(١) من المتوكل (تولى سنة ٢٣٢ هـ ـ ٨٤٧م) حتى القاهر (٣٢٠ هـ ـ ٩٣٢ م)

(٢) راجع : تاريخ الاسلام السياسي والديني والاجتماعي . حسن ابراهيم حسن الجزء الثالث . ص ٢ الطبعة السابعة . القاهرة ١٩٦٥ .

(٣) طبقات المعتزلة . تحقيق سوزنة ديفلد فالزر ـ بيروت ١٩٦٠ م . ص ١٢٩ وانظر:تاريخ الاسلام السياسي . حسن ابراهيم حسن ج ٣ ص ٤ .

(٤) ويستثنى ابن المرتضى منهم المهتدي والمعتضد ، فقد كانا معتزليين عنده . طبقات المعتزلة ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(٥) هو ابو القاسم اسماعيل بن العباس بن احمد ادريس الطالقاني ، صاحب مؤيد الدولة ابن بويه ، الوزير الشاعر الاديب (٣٢٦ ـ ٣٨٥ هـ) .

كان الامر عليه ايام المأمون والمعتصم والواثق . على ان ذلك العهد التعس من عهود المعتزلة لم يعدم بين الحين والآخر بصيص أمـــل ممثلا في بعض اشياع المذهب من الولاة والامراء الذين حاولوا مد يد العون للمعتزلة في محنتهم ، وان كان عونا على نطاق ضيق محدود لا أثر له في مصير المعتزلة ومذهبهم بوجه عام (١) .

الاحوال السياسية ، والاجتماعية ، والفكرية :

لسنا هنا بصدد تأريخ للعصـــر ، ولا استقصاء لاحداثـه وظواهره ، وانما نحن نورد اشارات موجزة لاهم الاتجاهات والمعالم البارزة فيه ، حتى نكون على بصيرة بما قد نتعرض له منها اثناء حديثنا عن الشيخين وما يتصل بهما من احداث العصر الذي عاشا فيه ، وحتى يدرك القارىء الاطار الذي سنتحرك في نطاقه لرسم صورة لحياة الجبائيين ومذهبهما .

أ ـ الحالة السياسية :

كانت استعانـــة المعتصم (ت ٢٠٦ هـ) بالاتراك (٢) لكسر شوكة الفرس من جهة ، وبقصد تغذية الجيش بقوة جديدة تحفظ التوازن بين قواه بعـــد ان ضعف العنصر العربي وتغلب الفرس على الخلافة من جهة اخرى ، بداية للمشاكل او المآسي التي توالت بعد ذلك على الخلافة واصحابها بسبب هؤلاء الاتراك . فلقد ازداد عدد العنصر التركي في الجيش العباسي ، واشتدت شوكته . فكـــان طبيعيا ان يكون له دوره في احداث السياسة وتقلباتها .

---

(١) مثلما يروى عن أبي الحسن الحشري . وبعض « السلاطين » الذين كانوا يعطفون على أبي هاشم ووالده . وسيلي الحديث عنهم .

(٢) تاريخ الاسلام . حسن ابراهيم حسن جـ ـ ٣ ص٢

ويتحدث الذين أرّخوا لهذا العصر كثيرا عن سيطرة الترك على الحكم واستيلائهم عليه ، حتى بات من المعتاد خلع أي خليفة وتنصيب سواه بمجرد اتفاق بين قادة الجيش من الترك ، وكثير من الخلفاء في هذه الفترة قتل او عذب حتى الموت على يد الجنود الاتراك لمجرد عدم رضوخه لمشيئتهم أو تأخير دفع رواتبهم ، او بتحريض ممن له مصلحة في الامر (١) .

كانت امور الدولة قد اضطربت كثيرا بعد وفاة المتوكل ، ولم يكن السياسيون يأمنون على انفسهم القتل او التعذيب او المصادرة (٢) . وكان لنساء القصر والخصيان دور ملحوظ في تدبير أمور الدولة (٣) ، مثلما يحدث دائما في عصور الانحطاط والتدهور السياسي . بل لم تكن الخلافة في حد ذاتها ذات بال بعد ان انتزعت السلطة من يد الخليفة تماما .

لكن العهد لم يخل من خلفاء حاولوا استعادة هيبة الخلافة وجلال الحكم ، واصلاح ما فسد من الامر . الا ان عهدهم لم يطل ، اذ سرعان ما ازيحوا حينما بدا للترك انهم لا يسيرون على هواهم (٤).

والى جانب فساد الامر في الجيش وحاضرة الخلافة كان هناك مشكلات اخرى تشغل اولي الامر وتبلبل خواطرهم ، ونعني بها التحركات السياسية التي قام بها مختلف الطوائف ، سواء ما كان

---

(١) المصدر السابق في مواضع متفرقة .

(٢) مثلما حدث مع الوزير ابن الزيات .

(٣) المصدر السابق ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧ .

(٤) كالمتوكل ـ تاريخ الاسلام ، ص ٥ والمنتصر ص ٧ والمعتز ـ البدء والتاريخ . للمطهر بن طاهر المقدسي ج ٦ ص ١٢٣ . وقال الشاعر ليلة مقتل المتوكل ومبايعة المنتصر :

خليفة مات لم يأسف له احد ... وقام أخر لم يفرح به احد

فمر ذاك ومر الشؤم يتبعه ... وقام هذا فقام النحس والنكد

البدء والتاريخ ج ٦ ص ١٢٣

منها سريا مستترا او عسكريا ظاهرا يحارب الدولة وتحاربه (١) ، مثل انتفاضات العلويين المتتالية . فكلما قام خليفـــة نهض علوي يدعو لنفسه تؤيده شيعته ، فتضطر الدولة لاخماد ثورتــه . الى جانب اشتغال قوادها ورجالها بالاجتهاد في اطفاء نيران الفتن التي كان يؤرثها القرامطة (٢) في عـمان والبحرين، والاسماعيلية (٣) في اليمن ، والفاطميون (٤) في شمال افريقيا، بل والزنج (٥) في البصرة وضواحي بغداد والموالي حول قصر الخليفة ذاته (٦) .

كل هذا الى جانب غارات الروم البيزنطيين على حدود الدولة العباسية، حينما لمسوا ضعف الدولة وانشغالها بفتنها واضطراباتها

---

(١) انظر ص ١ ، ٤٤ من « تاريخ الاسلام » ج ٣

(٢) أصحاب ميمون القداح وحمدان قرمط ٠

(٣) أتباع اسماعيل بن جعفر الصادق او ابنه محمد ٠

(٤) أتباع عبيد الله المهدي الذي ظهر بتونس ٠

(٥) كانوا عبيدا يكنسون سباخ البصرة فقادهم علي بن محمد « المقنعي » او «البرقعي » في ثورة شاملة سنة ٢٥٥ هـ ٠

(٦) راجع ذكر من خرج في تلك الفترة من آل البيت في « مقالات الاسلاميين » لابـــي الحسن الاشعري جزء ١ ص ١٤١ وما بعدها بتفصيل كبير ٠

وراجع « البدء والتاريخ » للمقدسي جزء ٦ ص ١٢٤ ــ ١٢٥ ويقول المقدسي : في ايام المهتدي ظهر البرقعي (زعيم الزنج) بالبصرة وجمع الزنج الذين كانوا يكنسون السباخ وقوي أمره (ص ١٢٤) وفي ايام المعتمد ٠٠ قوي امر الزنج بالبصرة ،وغلب الحسين بن زيد على الري وجرجان وطبرستان وخرج يعقوب بن الليث بسجستـــان وغلب احمد بن عبدالله الخجستاني على خراسان وخرج سرحب الجمال في اخوتــه منصور وعثمان فطلبوا مرو وسرخس ، وخرج علويان بالمدينة ٠٠ ووثب الاعراب على كسوة البيت فنهبوها وصاروا الى الزنج بالبصرة ، وخرجت فزارة وقيس وطيء علـى الحاج فنهبوهم وسبوا حرمهم واستاقوا ابلهم وقتلوا منهم خلقا كثيرا ولم يفلت احد الا بقطع او جراحة ٠ وخرج علوي باذربيجان وتسمى « الرافع بالله » وتغلب عليها ٠٠٠ وخرج احمد بن طولون بمصر واستعصى على الخلفاء ٠ وفي ايام المعتضد بالله (٢٧٩ــ٢٨٦هـ) خرج زكرويه بن مهرويه في كلب على الحاج فقتلهم وسباهم ، وقصد الكوفة فانهض اليه السلطان جيشا فمارسهم خمسة أشهر ، ثم ظفروا به فحملوه الى بغداد على طريق الشهرة والنكال ، وحبس فمات في الحبس ٠ ثم اخرج فصلب ، فسرقه القرامطة عن خشبته !! (ص ١٢٥ ــ ١٢٦)

الداخلية . وانتقاض كثير من أمراء الاقاليم عليها ومحاولتهم انشاء دول مستقلة عن مركز الخلافة في بغداد (١) .

لقد كانت الدولة مزلزلة السلطان ، ممزقة الاوصال ، منهوكة القوى . ومع هذا فقد كان الصراع على السلطة والحكم وانشغال الساسة بحبك المؤامرات وتناديها على أشده . مما فتح المجال لسيطرة الجند والدهماء (٢) .

ب ـ الحالة الاجتماعية :

تميز هذا العصر تميزا واضحا بظاهرة عجيبة ، وهي ظاهرة التناقض الصارخ في شتى مناحي الحياة ، وبذلك الاختلاف في اسلوب العيش والخلط والهيجان في العلاقات الاجتماعية ، وهو امر متوقع في مثل هذه المرحلة التي بلغتها الحضارة الاسلامية في العراق خاصة آنذاك . ولهذا فانه من الممكن ان يجد كل باحث مراده ويلقى كل ذي اهتمام مبتغاه . فقد كان ذلك العصر شاملا لجميع المتناقضات ، شأن كل حضارة تبلغ أوجها وتحمل في الوقت

---

(١) راجع في هذا كتاب « تاريخ الاسلام » . حسن ابراهيم حسن . في مواطن مختلفة .

(٢) لخص لنا المطهر بن طاهر المقدسي سوء الحالة السياسية والصراع حول السلطة في ذلك العصر ـ وهو غير بعيد منه ـ في «البدء والتاريخ » ج ٦ ص ١٢١ ـ ١٢٦ ... فما ان بويع المنتصر بن المتوكل حتى خلع اخويه ـ المعتز والمؤيد ـ اللذين عقد لهما أبوه من بعده . ولما قتل المنتصر وتولى المستعين حسبهما ، فشغب الموالي والشاكرية وكسروا باب السجن وانزلوا المعتز وخلعوا المستعين ، وبويع المعتز . ثم اجتمعت الاتراك والفراغنة فخلعوه ، وبويع المهتدي وقتل ، فولي الخلافة المعتمد بن المتوكل . وهكذا استمر الحال حتى أيام المقتدر سنة ٢٩٤ هـ ـ وهو أصغر من ولي الخلافة ـ « ففسدت امور الخلافة » . ثم القاهر الذي سملت عيناه كما سملت عينا المستكفي وبويع المطيع فخلع نفسه غير مكره !!
واين من هذا كله ذلك الاستقرار السياسي السابق وما يحيط به من جلال الحكم وهيبة السلطان وقوة الخليفة ؟!

نفسه بوادر انحلالها وسقوطها (١)

الا ان خلاصة الوضع – كما يقول المرحوم أحمد أمين – أنه « كانت هناك طبقتان متميزتان كل التمايز . فالخليفة ورجال دولته وأهلوهم وأتباعهم طبقة الخاصة ، وهم عدد قليل بالنسبة لمجموع الامة . وبقية الناس – وهم الاكثر – طبقة العامة من علماء وتجار وصناع ومزارعين واغلب هؤلاء فقراء الا من اتصل منهم بالخلفاء والامراء » (٢) .

فكانت قصور الخلفاء تموج بحياة الترف واللهو والبذخ (٣) . تصدح جواريها بأشعار اصحابها (٤) ، وينعم سادتها برغد العيش وانبساط الحياة . على حين كان عامة الناس يتقاتلون في سبيل تحقيق عيش أفضل يطحنهم الصراع ويسحقهم فساد الاحوال .

فكان قصر « التاج » وقصر « الثريا » وأمثالهما تشهد انتشار الرقيق الروم والسودان والجواري التركيات والروميات بين ردهاتها حتى كانت أغلب أمهات الخلفاء من هاته الجواري (٥) .

وترى مجالس الطرب والغناء والمجون والخلاعة يعقدها الخلفاء

---

(١) أنظر في هذا : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري . لآدم متز . ترجمة ابي ريده . ج ٢ ص ١١٢ وما بعدها . طبعة ثانية ١٩٤٨ م .

(٢) ظهر الاسلام . لاحمد أمين . ج ١ ص ١١٤

(٣) أنظر : مروج الذهب . للمسعودي . ج ٤ ص ١٦٩

(٤) فكان المنتصر يأمر المغنين بغناء شعره ، وكان المعتمد مشغوفا بالطرب والغناء عليه وبالمعاقرة ومحبة أنواع اللهو والملاهي (مروج ج ٤ ص ٧٩ و ١٥٧)

(٥) ظهر الاسلام . ج ١ ص ٦٥ – ٦٦

والوزراء والامراء (١) . ويجري فيها من التبذير والاسراف والفساد ما لا يرضاه دين ولا خلق . حتى لقد قيل : انه لم تكن النفقات في عصر من الاعصار ولا وقت من الاوقات مثلها في أيـــام المتوكل . ويقال : أنه كان له أربعة آلاف سرية وطئهن كلهن (٢) . ويحكى عن مقدار ما صرف في زواج بنت خماوريه بن أحمد بن طولون من المعتضد الشيء الكثير (٣) .

وعلى كل حال ، فقد كانت أمور الخاصـــة تدعو الى الرثاء والاشفاق ، لانتشار الفساد الخلقي ، واستفحال أمر الرشوة ، وسيطرة النساء (٤) . وكان للجند الاتراك نصيب كبـير في نشر الفوضى الاجتماعية بما عرف عنهم من سوء أخلاقهم وشرههم تجاه اللذة والمال ، وبتدخلهم المستمر في شؤون الخلافة وصرفهم همم الخلفاء عن الاهتمام بالمسائل الجوهرية ذات التأثير الخطير في حياة وسيادة الدولة .

وقد انعكس فساد القصور على أحوال الرعية .. فان الناس على دين ملوكهم ــ كما يقولون. ومن هنا فان الحياة العامة كانت مضطربة أشد الاضطراب ، ولم يكن هناك ضبط ولا سيطرة من قبل السلطة

---

(١) قصدت القهرمانة ام موسى الهاشمية الوزير حامد بن العباسي في مال فقال لها :
اضرطي والتقطي واحسبي لا تغلطي
وأعطاها ما طلبت . فروته للمقتدر فأمر المغنين بغنائه .... وكان يوم طرب وسرور (مروج . ص ٧٩ــ٨٠) ويروى مثل هذا عن المتوكل اذ أمر بغناء شعر أبي العنبسي الصيمري ــ الشاعر الماجن على لسان حماره . تاريخ الاسلام . حسن ابراهيم حسن . ج ٣ ص ٤٣١

(٢) مروج الذهب ج ٤ ص ٧١ (٣) نفس المصدر ص ١٦٩

(٤) تذكر حكايات كثيرة عن «قبيحة» زوجة المتوكل وأم المعتز ، و «السيدة» ام المقتـدر ، وقد عينت الاخيرة قهرمانتها «ثومال» صاحبة للمظالم ، مما ادى الى استهتار العامـة بالخلافة وازدرائها . تاريخ الاسلام . حسن ابراهيم ج ٣ ص ٤٤٦ .

الحاكمة ، ضبطا يقوم على الرهبة ، أو سيطرة تعتمد على الاحترام (١) .

فقد كانت المجاعات تحل بالاهالي بين حين وآخر (٢) ، وكان هناك لصوص يجرأون على سرقة مال الدولة نفسها (٣) . وكانت البلاد تعج بالمواخير ودكاكين الرواسين ودور القمار (٤) كما كانت الطرقات مرتعا لمن يقص المضاحك والملاهي على أبناء الشعب ! (٥)

وعلى هذا فلم يكن هناك عجب أن تظهر اتجاهات متعارضة حسب استعداد النفوس وتهيؤ الارواح ، فكان من اتجه الى « الغلمانية » التي أصبحت أمرا عاديا مألوفا لا يستوحش منه (٦) . في حين انصرف بعض الناس الى الزهد والبعد عن متع الحياة ، أعني الى التصوف (٧) .

وهكذا نجد أنفسنا أمام عصر بدت عليه عوامل التفسخ الخلقي والانحلال الاجتماعي وظهرت فيه عوارض الانهيار والاضمحلال .

---

(١) فكان للعامة سيطرة وصولة ، وكانوا أحيانا يحدثون من الهرج والنهب الشيء الكثير (ظهر الاسلام ج ١ ص ١٦٤) وكانوا يستهزئون بخدم السلطان من السودان في الشوارع ويصيحون بهم : « يا عقيق ! صب ماء واطرح دقيق · يا عاق يا طويل الساق » ويعترضون لرسل الخليفة بالاذى والضرب · انظر : الحضارة الاسلامية · متز ج ٢ ص ١١٥ ·

(٢) مروج الذهب ج ٤ ص ١٧٣ ـ وقد حدث في البصرة مجاعة وجدب عظيمان أيام المعتضد

(٣) نفس المصدر ص ١٨٢

(٤) نفس المصدر والصفحة

(٥) نفس المصدر ص ١٨٣ ·

(٦) أنظره مفصلا في : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري · ج ٢ ص ١١٧ وما بعدها وفي : ظهر الاسلام · ج ١ ص ٣٦،٣٧ ·

(٧) ظهر الاسلام ج ١ ص ١١٤ ·

لكن هذا لا يمنع اطلاقا من النظر بعين الاعجاب الى ما كان في ذلك العهد من مظاهر التقدم العلمي والفني ومـــا برز فيـه من العلماء (١) وشع من افكار ، وما يروى عن أساليب التمدن والرقي الحضاري (٢) وهي مسائل كانت نتيجة طبيعية لجهـود السابقين وثمرة طيبة لما غرسه الاولون ، كمـــا انها امر متوقع لانصراف المسلمين عن الاهتمام بتوسيع رقعة ارض الاســلام ونشر الدين واكتفاء أولي الامر بأموال الخراج التي تدخل خزائنهم وتبذيرها او استرضاء الجند بها .

جـ ـ الحالة الفكرية :

يبدو لدارس هذا العصر ان الحياة الفكرية كانت ـ على الرغم من اضطراب الموقف السياسي واختلال الوضع الاجتماعي ـ على درجة كبيرة من الازدهار والنشاط في شتى المجالات . ولعل لهذا أسبابه الكامنة في تشجيع أمــراء الدويلات المتنافسة للعلماء من جهة ، وفي أن حركة الترجمة التي بلغت اوجها في عصر المأمون ، ولم تفتر حتى أيام المتوكل ، كان لا بد لها ان تؤتي أكلها انتاجا

---

(١) لكن الملاحظ أن أغلب العلماء لم يعش حياة سهلة من الناحية المادية . وقد عــرض الاستاذ أحمد أمين لكثير من العلماء المشهورين وكيف كانوا يحيون على الكفاف ... (ظهر الاسلام . ج ٤ ص ١١٦ـ١١٧) . وكان كثير من شيوخ المعتزلة الكبـــار يكسبون قوتهم من العمل اليدوي او الذهني . مثلما كان يفعل محمد بن عمـر الصيمري تلميذ الجبائي ـ حين كان اذا اشتد به الحال يعلم الصبيان لقاء اجر ، وكمـا كـان يفعل جعفر بن حرب الذي كان ينسخ مؤلفاته لتبيعها امرأته فيشتري منه الكاغد وقوت عياله . راجع : شرح عيون المسائل . للحاكم الجشمي البيهقي . مخطـوط مصـور بدار الكتب المصرية تحت رقم ب ٢٧٦٢٥ ج ١ ص ٦٨ ظ وكذلك : طبقات المعتزلـــة لاحمد بن يحيى المرتضى . ص ٧٣ .

(٢) كل هذا مفصل في : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري . لآدم متز . بجزأيه وفي الجزء الثالث من كتاب : تاريخ الاسلام . لحسن ابراهيم حسن .

فكريا متنوعا بعد فترة الاستيعاب والفهم التي تلت أيام المأمون والمعتصم والواثق .

وهكذا يقابلنا العديد من الاسمـــاء اللامعــة والشخصيات المعروفة في شتى نواحي الفكر في العلم والادب . فكان هناك مبرزون في الفلسفة والرياضيات والفلــك والطب والتاريخ والجغرافيا ، والشعر والعربية بالاضافة الى علم الكلام بطبيعة الحال ، وفي مختلف الميادين .

ولسنا بمستطيعين أن نوفي كل من عرف في هذا العصر حقــه أو بعض حقه من الدراسة وانما نكتفي بالاشـــارة الى معالم أهم الاتجاهات الفكرية مما كان لها علاقة باهتمام شيخينا وصلة بدائرة تفكيرهما .

ونحن نبادر الى القول بأنه كثـــيرا مــا تختلط هنا الاهداف والمرامي ، وتتشابك السبل وتتداخل الدوافع ، حتى ليذكر الامر الواحد في مجال السياسة حينا ، وفي العلم حينا آخر ، وأثناء البحث الديني ثالثا . وكل هذا ناتج عن طبيعة التركيب الثقافي وتكوين العصـــر .

ولكي نسهل الامر نرى ان نشطر هذه الاشارة الى شطرين ، أحدهما ما يتعلق بالاتجاهات الاسلامية ، النابعة من صميم الفكر الاسلامي مستندة الى القرآن الكريم والحديث الشريف والسنــة المحمدية ، بصرف النظر عن تأثرها ــ خلال تطورها ــ بالاتجاهات الاخرى . والثاني ما يتعلق بالاتجاهات غـــير الاسلامية ، أعني المستندة في أصولها الى أسس غريبة عن الاسلام ، وقد تلبس حينا رداءه وتستتر به .

اولا ـ الاتجاهات الإسلامية :

ان الذي يعنينا في هذا المقام هم المعتزلة وما كانوا عليه خلال هذا العهد، وما طرأ على وضعهم السياسي والاجتماعي والعلمي. لكن لا بد من اشارة الى أهم الاتجاهات الاخرى التي كان لها دور ملحوظ في الصراع الفكري القائم آنذاك . ولذا فاننا نرجيء الكلام عن المعتزلة الى أن نستعرض ـ في ايجاز ـ أهم الاتجاهات السائدة يومئذ ، حتى يمكننا الحديث عنهم بتوسع اكبر وتفصيل أدق .

١ ـ المحدثون :

كانت سلطة المحدّثين قد تعالت في هذا العصر وقوي نفوذهم ، حتى كونوا حكومة داخل الحكومة ـ كما يقول الاستاذ أحمد أمين(١) وكان الحنابلة على رأس هؤلاء المحدثين ، ولعلهم أولى الطوائف بالاشارة والكلام ، لا لانهم أشدها تأثيرا في العامة ، وبالتالي في ما يطرأ من أحداث فكرية ودينية وسياسية فقط ، ولا لانهم أكثرها تمسكا بالنصوص وتزمتا في تأويلها فحسب ، وانما لانهم كانوا اعنف الفرق عداوة للمعتزلة وضراوة في محاربة الاعتزال وأهله ، منذ وقف أحمد بن حنبل موقفه المشهور في مسألة خلق القرآن ، وتعرض للمحنة وصبر عليها في قمة قوة المعتزلة أيام المأمون والمعتصم (٢)

ولذا فاننا ما نكاد نرى أفول نجم المعتزلة على يد المتوكل ومن تبعه ، حتى قام الحنابلة برد فعل حاد ضدهم ، وأخذوا ينتقمون من

---

(١) ضحى الاسلام جزء ٣ ص ٢٠٠ طبعة سادسة .

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب (المعتزلة) لزهدي حسن جارالله . طبعة اولى القاهرة ١٩٤٧ ص ٧٥ وما بعدها وفي(ضحى الاسلام) لاحمدامين ج/٣ طبعة٦ ص١٦١ وما بعدها

المعتزلة بأيديهم وعلمهم ـ بعد انتصارهم الهائل عليهم ـ ويجرحونهم تجريحا شنيعا (١) . وكثيرا ما وقعت مصادمات بين الفريقين (٢) .

وكان الحنابلة على تناقض مع المعتزلة من حيث العقلية والسلوك . فقد اعلن اتباع ابن حنبل تمسكهم بالنص وحرفيته ، ورفضوا التأويل العقلي ايا كان نوعه، وعابوا على المتكلمين انطلاقهم العقلي وتحررهم من قيود النص (٣) . فكان الحنابلة أقرب الى روح العامة والجمهور ، وذوي تأثير خطير على عقول الغوغاء ـ الذين كان المعتزلة يحتقرونهم ولا ينظرون اليهم الا بعين الازدراء نتيجة لارستقراطيتهم المعروفة (٤) . فكان سهلا على الحنابلة أن يثيروا العامة في كثير من الاحيان حتى ضد السلطة القائمة ، ليفسدوا في الاسواق ويعتدوا على المنازل ويحدثوا هرجا كبيرا . وبلغ بهم الامر أن حاولوا فعلا اقامة حكم حنبلي سني بالقوة بتوليتهم ابن المعتز الذي لم تدم خلافته سوى يوم واحد وليلة .

وكانوا ذوي تعصب لامامهم ومبالغة في هذا التعصب . فحينما ألف المؤرخ الشهير محمد بن جرير الطبري كتابه عن الفقهاء ، ولم يذكر فيه ابن حنبل ـ لانه كان محدثا في رأيه ولم يكن فقيها ـ ثار اتباع ابن حنبل على الطبري ورموا داره بالحجارة حتى كادت تغطيها ـ وهو الشيخ السني ـ وعندما مات لم يستطع اهله دفنه الا خفية تحت جنح الليل (٥) .

---

(١) ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٩٩
(٢) نفس المصدر ص ٢٠١
(٣) انظر ما كتبه ابن تيميه مثلا وتلميذه ابن القيم الجوزية .
(٤) راجع مثلا : طبقات المعتزلة ص ٩٥ ـ ويقول ثمامة بن الاشرس في العامة مخاطبا المأمون « والله لو وجهت انسانا على عاتقه سواد ومعه عصى لساق اليك بعصاه عشرة الاف منها ، والله يا أمير المؤمنين ما رضي الله ان سواها بالانعام حتى جعلها أضل منها فقال تعالى : « ان هم الا كالانعام بل هم أضل سبيلا » سورة الفرقان آية ٢٥ .
(٥) المنتظم لابن الجوزي ـ طبعة حيدر آباد الدكن ج ١ ص ١٧٢ .

وقـــد بلغ من كراهية الحنابلة للمعتزلة انهم لم يقبلوا حتى رجوع ابي الحسن الاشعري الى صف أهـــل السنة ، وابن حنبل خاصة ، لان فيه ـ على زعمهم ـ بقية من اعتزال .

٢ ـ الشيعة :

الشيعة أو العلويون ، هم انصار علي بن ابي طالب وآلـــه . ظهروا منذ ايام الصراع بين علي ومعاوية عـــلى الخلافة يناصرون عليا بطبيعة الحال ، ويرونه ممثلا في نسله من بعده ، أحق الجميع بالخلافة .

ونحن نستطيع أن نضع الشيعة في مقابل الخوارج ، من حيث الموقف والمنهج والسلوك .

وكان الشيعة ظاهرين في أول الامر ثم لما توالتضربات الامويين لهم اضطروا الى العمل السري للانتقاض على خلافة بني أميـــة ، متعاونين في ذلك مع العباسيين . لكن آل العباس استطاعوا الانفراد بالحكم وانشاء خلافة في بيت العباس بن عبد المطلب عم رسول الله ، واقصاء بني عمومتهم العلويين عنها . ومن هنا لم تفتر حدة الصراع بين البيتين على مر الايام .

وكان الشيعة ـ كما ذكرنا آنفا ـ كثـــيرا ما يثيرون قلاقـــل واضطرابات في انحاء متعددة من أرض الخلافة العباسية ، تستنزف قسما عظيما من جهد الدولة ومالها ورجالها . هذا الى جانب اعمالهم

التخريبية السرية ونشر الدعوة العلوية في الخفاء (١) .

وفي بعض الاحيان ـ خاصة في هذا العصر الذي نحن فيه ـ كان الخليفة العباسي يعمد الى مهادنة الشيعة بتخفيف الضغط عليهم ، والسماح لهم باقامة الشعائر الشيعية والاحتفالات الخاصة بهم ، حتى يأمن شرهم ويتفرغ لمشاكله الاخرى الكثيرة (٢) .

وقد كان للشيعة دورهم الهام في السياسة والاجتماع، ومنهجهم الخاص في التفكير (٣) الا ان طبيعة العمل السري ـ خوفا من متابعة السلطة ـ مكنت للعديد من العناصر الهدامة والحاقدة على الاسلام ان تتسرب الى صفوفهم وتدخل فيها مختلف الانحرافات والافكار الشاذة البعيدة عن الاسلام ، مما ينتج عنه كثير من الحركات المريبة المنتسبة في ظاهرها الى آل البيت ، مستمدة من ذلك تأييد القوى الساذجة ومعاضدتها، وباثة سمومها فيما عرف بالباطنية ، وهي عبارة عن خلط وتشويش ومبادىء اباحية او الحادية او مفسدة للدين في أساسه (٤) .

وقد تفرقت الشيعة فرقا لا تكاد تحصى ، ولكل فرقة مذهبها وآراؤها ، وليس هنا مجال تفصيلها (٥) .

---

(١) راجع : العقيدة والشريعة في الاسلام · لجولدزيهر ـ الترجمة العربية ص ١٧٧ طبعة ١٩٤٦ ، وتاريخ الاسلام · حسن ابراهيم ج ٣ ص ١٩٢ ·

(٢) انظر : مروج الذهب « للمسعودي » جزء ٤ ص ٨٢ ·

(٣) من مثل مذهبهم في تأويل القرآن وأن له ظاهرا وباطنا · ومسائل الامامة والعصمة والنص وما يتعلق بها · ومذهبهم في التقية وغير ذلك ·

(٤) انظر مثلا : ظهر الاسلام ج ٤ ص ١١٢/١١٣ ، ١١٧ و « الانتصار » ص ١٥٥ ·

(٥) تحفل كتب الفرق والكلام بتفاصيل هذا الموضوع · راجع على سبيل المثال : فرق الشيعة « للنوبختي نشر : هـ · ريتر · » ومقالات الاسلاميين « للاشعري » ، الفرق بين الفرق «للبغدادي» · وكلاهما تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد · وراجع « الملل والنحل » للشهرستاني · وغير هذه الكتب ·

٣ ـ الفلسفة :

اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية منذ قيام التراجمة السريان بنقل هذه الفلسفة الى اللغة العربية بتأييد من الخلفاء . وكان عصر المأمون هو اوج ازدهار حركة الترجمة والتعريب ·

الا ان الفلسفة ـ كافكار كان لا بـد لها من فترة اختمار في الذهن ، وكعلم يحتاج الى تحديد مصطلحاته وفهمها في لغة هو جديد عليها ـ كان لا مفر من ان يتأخر ظهور نتاجها النضيج عنـــه في المجالات الاخرى .

وهكذا نجد الكندي (١) ـ فيلسوف العرب على الحقيقة وأول فلاسفة الاسلام ـ يحتل شطرا من القرن الثاني للهجرة ونصف القرن الثالث كله (اذ توفي سنة ٢٥٢ هـ على وجه التقريب) · ثم نجد من بعد تلاميذه من مثل : احمد بن محمد بن الطيب السرخسي (ت / ٢٨٦) وأبي جعفر البلخي (ت / ٢٧٢) . وقد قام الكندي بدور الرائد في مجال الفلسفة ، اذ كان على فهم لها ولمصطلحاتها ساعده عليه معرفته ببعض اللغة اليونانية (٢) فكان أول من نحت تعبيراتها في اللغة العربية ، واهتم بالمعلم الاول ـ ارسطو ـ وبالرد على كثير مما ذهب اليه (٣) .

ويروى عن الكندي اتصاله بالمعتزلة واتفاقه معهم في بعض

---

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمـــد ابن الاشعث بن قيس الكندي · انظر ترجمته وكتبه في (الفهرست) لابن النديم ص ٣٥٧ وفي مقدمة أبي ريدة لرسائله التي نشرها ·

(٢) انظر مقدمة أبي ريده لرسائل الكندي الفلسفية ص ٩ وتاريخ الفلسفة في الاســـلام ١٧٨ ·

(٣) خاصة في المسائل التي تتعارض اساسا مع الاسلام ، كتقدم العالم وقدم الحركـة مثلا·

ما ذهبوا اليه ــ وربما كان هذا سببا في قبول المتوكل وشاية أعدائه وغضبه عليه ومصادرة مكتبته « الكندية » الشهيرة (١) .

وبرز من بعد الكندي من الفلاسفة المعلم الثاني ، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ ، ابو نصر الفارابي (ت / ٣٣٩ هـ) . وأحد الذين كان لهم نصيب كبير في ادخال نزعة التوفيق بين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو . وأحد الفلاسفة المهتمين بالمنطق والموسيقى والرياضيات وما بعد الطبيعة وأصول الطبيعة الكلية والفلسفة العملية (٢) .

فقد عرف عن هذا الفيلسوف اهتمامه بموضوعات عديدة ــ مثل اغلب الفلاسفة الاقدمين ــ وأخذه عن افلاطون وأرسطو . الا أن أثر الافلاطونية المحدثة (أو الافلوطينية) برز في فلسفته بروزا واضحا في نظرية الخلق عن طريق الفيض او الصدور ، وهي نظرية بعيدة عن روح الدين الاسلامي القائلة بأن الله يخلق بمشيئته من عدم ، مما يدعو الى الحذر من بعض افكار الفارابي ويتطلب التنبه الى ما قد يكون لبعض المذاهب المشبوهة في مذهبه من تأثير .

والرازي الطبيب ، أبو بكر محمد بن زكريا (ت / ٣٢٠ هـ) ــ وفي تاريخ وفاته خلاف ــ من اعلام فلاسفة هذا العصر ، الا ان الطب عليه أغلب ، فقد كان طبيبا ماهرا له مؤلفات عدة في هذا الفن ، وتولى العلاج وادارة المستشفيات طويلا في حياته حتى عمي. كما كان له اهتمام عظيم بالكيمياء ولا يعتبر من لا يحيط بها فيلسوفا .

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام . لدى بور . ترجمة ابي ريدة . ص ١٧٩ الطبعة الرابعة . القاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٩٢ وما بعدها .

واشتهر عنه عداؤه للكلام وعدم تعمقه في دراسة الفلاسفة اليونان ، ونزعته التشاؤمية التي تغلّب الشر على الخير في هذا العالم ـ وربما كان علة نزعته هذه ما رأى من آلام المرضى والزمني وشقائهم ـ واشتهر باباحيته وتحلله من كثير من النواهي والاوامر الدينية (١) .

ثم كانت هناك الى جانب هؤلاء الفلاسفة وتلاميذهم بوادر حركة فلسفية باطنية حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة عن طريق رسائل مجهولة أسماء مؤلفيها ، ذات نزعة تلفيقية واضحة فيها من كل علم وفن . ونعني بها حركة « اخوان الصفاء وخلان الوفاء » التي كان مركزها البصرة ، ولها فروع في بغداد والكوفة . وهي حركة وان لم تبرز تماما الا في القرن الرابع الهجري ، الا أن بداية تكونها كانت قبل ذلك .

ولعل ما في رسائل هذه الجماعة من خلط يعبر بجلاء عن روح ذلك العصر المضطربة بشتى التيارات ومتضاربها .

٤ ـ الصوفية :

يقول ديبور : « ان اهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعا ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن له نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن يتقربوا الى ربهم عن طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الاسلام الاول قويت بتأثير عوامل ترجع الى النصرانية والى مؤثرات فارسية ـ هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية فنشأت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها اسم :

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام . ص ١٤٧ وما بعدها .

التصوف . (١) »

واذا كانت هذه النزعة قد ظهرت منذ بداية الاسلام الا ان عصرنا هذا الذي نتحدث عنه قد شهد أكبر ازدهار للحركة الصوفية وأشهر رجالاتها من مثل : أبي يزيد البسطامي (توفي ٢٣٤ أو ٢٤١ هـ) وسهل التستري (٢٧٣) وحمدون القصار رأس الملامتية (٢٧١) وأبي القاسم الجنيد ـ سيد الطائفة كما يعبر عنه ـ (٢٩٨) وابراهيم الخواص (٢٩١) هـ وغيرهم (٢) .

لكن النزعة الصوفية ، وان كانت قد بدأت نقية الا أن كثيرا من التشويش والخرق قد دخل عليها ، فحولها عن طريق التقى والورع والبعد عن الشهوات والحياة الدنيا ، الى سبيل الشطحات الغامضة والتصورات المبهمة والتعبيرات المريبة . فأحدثت في المجتمع والفكر الاسلاميين بلبلة ما تزال آثارها الى اليوم ، على يد من أطلق عليهم اسم « غلاة الصوفية » .

وكان اشهر هؤلاء الغلاة في هذا العصر : الحسين بن منصور الحلاج ، ويكنى أبا مغيث . وكان قد صحب أبا القاسم الجنيد وأخذ عنه وعن غيره من المتصوفين حين قدم بغداد . وكان ذا شطحات كثيرة ، وشعبذات ، ويرميه البعض بالاتصال بطائفة القرامطة (٣) وألف كتبا تخالف الاسلام مما يمكن عده على اساسه من الاتجاهات غير الاسلامية (٤) . واشتهر من بعد الحلاج تلميذه أبو بكر الشبلي

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام . ص ١٢٥ ــ ١٢٦ .

(٢) راجع الرسالة القشيرية . جزء أول . نشره عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف القاهرة ١٩٦٦ .

(٣) تاريخ الاسلام السياسي . لحسن ابراهيم . ج ٣ ص ٢٢٥

(٤) انظر : المنتظم في تاريخ الملوك والامم لابن الجوزي ج ٦ ص ١٦٠ وما بعدها .

المتوفى ٣٣٤ هـ . الا انه لم يكن في غلو أستاذه وتطرفه الصوفي الحاد . غير أن التصوف لم يكن في جملته شطحات ورموزا وخروجا على مبادىء الدين ، فقد كان هناك صوفيون ــ ممن أشرنا الى بعضهم ــ يسيرون على هدي من الاسلام وبصيرة من الدين القويم ، متخذين من تعاليمه نبراسا يهديهم في مسيرتهم نحو الحقيقة العليا عن طريق النور الالهي والكشف الرباني وذوق القلب المؤمن .

لكن الامور ــ كما سبق أن بينت ــ كانت في هذا العصر قد تداخلت وتشابكت حتى بات من العسير التمييز بين الحق والباطل والخير والشر ، الا بميزان دقيق واحكام للعقل احكاما غير يسير .

ثانيا ــ الاتجاهات غير الاسلامية :

الى جانب هذه التيارات التي تحدثنا عنها آنفا نرى هناك نزعات أخرى نستطيع ان نسميها نزعات شاذة ، أو مريبة ، او الحادية ، وان اختلفت الاسس التي قامت عليها والجهة التي تدعو اليها .

فمنها ما كان يسنده الفرس بمذاهبهم الثنوية والمانوية وما تفرع عنها . ومنها ما كان يدخله اليهود عن طريق الاسرائيليات لتحطيم قوى الفكر الاسلامي من الداخل . ثم ما يقوم به النصارى من دس أفكار وتصورات متصلة بالعقيدة النصرانية بمختلف نروعها . وغالبا ما تختلط هذه النزعات وتتداخل حتى بالنسبة للمفكر الواحد ، وبهذا يختلف الحكم عليه من شخص الى آخر ومن عصر الى غيره . وهذا مما يثير شيئا كثيرا من البلبلة والحيرة ويتطلب التثبت والحيطة . لكن اغلب صفة بارزة في هذا العصر ــ كما يبدو ــ على مختلف هذه الاتجاهات المريبة هي صفة الالحاد ، أو التشكيك في الدين ، والاسلام بوجه خاص ، وفي القرآن الكريم

وقيمته كمعجزة للنبي صلى الله عليه وسلم من جميع نواحيه ، والتشكيك بالتالي في قيمة الوحي ومدى صحته ، واهميته للبشر .

ونحن نعلم ان الاسلام قد تعرض ـ منذ ظهوره ـ لهجوم عنيف شامل من قبل أصحاب الديانات الاخرى ـ سواء من أهل الكتاب أو غيرهم . والناظر في تاريخ الاسلام الفكري يرى ان شطرا هاما من هذا التاريخ كان ردا على الخصوم ودفعا لهجماتهم وإبطالا لحججهم وأدلتهم . وقد كان للمعتزلة نصيب كبير جدا في هذا المضمار (١) . خصوصا في العصر العباسي الاول حيث كانت المعركة الكبرى بين التوحيد الاسلامي وبين مذاهب المخالفين .

فلما جاء عصرنا هذا لم تهدأ حدة هجوم القوى المعادية للاسلام ، وان اتخذت أسلحة جديدة وظهرت في صورة مذاهب ونظريات مغايرة لما كانت عليه من قبل ـ بعد ان ثبت الاسلام امام كل هجوم وتكسرت أمواج الحقد على صخرته الصلبة الشامخة .

في هذا العصر ظهر الاتجاه الالحادي كأوضح ما يكون ، وأسفرت الزندقة عن وجهها اسفارا كاملا ، ولم يعد الكثيرون يخشون ان يجهروا بآرائهم أمام الناس ، بل وان يصدروا الكتب تحمل هذه الاراء وعليها أسماؤهم . ولعل هذا يرجع في اساسه الى ما حاق بالخلافة من ضعف وأصابها من انحلال أدى بالملاحدة وذوي الافكار الهدامة الى اعلان ما في نفوسهم دون خوف من عقاب أو خشية من ردع .

قال ابن عقيل أثناء حديثه عن ابن الراوندي ومؤلفاته في

---

(١) انظر مقدمة الدكتور نيبرج لكتاب الانتصار ص ٥٨ طبعة دار الكتب بالقاهرة سنة ١٩٢٥ م .

الطعن على القرآن والاسلام : « وعجبي كيف عاش وقد صنف (الدامغ) يزعم أنه قد دمغ به القرآن ، و (الزمرد) يزري به على النبوات ، ثم لا يقتل ! وكم قد قتل لص في غير نصاب ولا هتك حرز. وانما سلم مدة وعاش لان الايمان ما صفا في قلوب اكثر الخلق بل في القلوب شكوك وشبهات (١) » .

ولعل ابن الراوندي هذا هو أكبر ممثل للتيار الالحادي في هذا العصر (٢) . وهو أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي . المتوفي سنة ١٩٨ هـ ــ وفي تاريخ وفاته خلاف كبير (٣) .

كان ابن الراوندي معتزليا طرده أصحابه بعد ما ظهر من بدعه وزندقته . وقيل انه كان يطلب فيهم رئاسة فلما لم ينلها انقلب عليهم وصار يخبط هنا وهناك . فألف لاغلب الطوائف المناهضة للمعتزلة ، كالرافضة مثلا ، بل واليهود ، لقاء أجر كان يناله .

وأشهر كتب ابن الراوندي هو « فضيحة المعتزلة » (٤) الذي ألفه ردا على كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » . كما يذكر من كتبه : الدامغ ، والتاج ، والزمرد ، والفريد (٥) والامامة ، وقضيب الذهب ، وعبث الحكمة (٦) ، وغيرها مما نقضه شيوخ المعتزلة وفي مقدمتهم أبو علي وأبو هاشم .

---

(١) المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، لابن الجوزي · طبعة حيدر أباد الدكن ١٣٥٧ هـ جزء ٦ ص ١٠٠ ·

(٢) ذكر المعتزلة في كتبهم ــ وان كان ذلك بعد هذا العصر ــ أدلة ابن الراوندي على أرائه الالحادية ، وقد ردوا عليها · راجع كتاب « ديوان الاصول » لابي رشيد النيسابوري · تحقيق أبي ريدة ص ٢٨٥ ــ ٢٩٤ ·

(٣) راجع مقالة بول كراوس Paul Krauss في كتاب عبد الرحمن بدوي « من تاريخ الالحاد في الاسلام » ص ٧٥ ــ ١٨٨

(٤) وقد رد عليه عبد الرحيم أبو الحسين الخياط بكتابه « الانتصار » المعروف ·

(٥) او الفرند ــ أنظر مقدمة د · نيبرج لكتاب « الانتصار » ص ٣٥ ·

(٦) انظر مثلا «المنتظم» لابن الجوزي ج ٦ ص ٩٩ ويكتب « نعت الحكمة » أحيانا وهو خطأ ·

كان لابن الراوندي نزعة الحادية واضحة في آرائه التي وصلنا القليل منها (١) . وكان لا يعتبر القرآن معجزة ، لا في نظمه ولا في أخباره ، ويقول عنه انه من الممكن أن يؤتى بمثله (٢) . وقد حاول هذا فعلا فيما يبدو (٣) ، ويحكى أن له في هذا نقاشا مع أبي علي سيأتي ذكره ان شاء الله .

ويعتبر الرازي الطبيب الذي مر ذكره ، أيضا من جملة الملاحدة ، وله في الاباحية والتحلل من اوامر الدين ونواهيه نصيب كبير . وهو الى جانب تقصيره في الدين كان يكيد للاديان جميعا ، وكان يطعن في النبوة ، ويزعم انها لا تتفق مع الحكمة ، وأنها السبب في العداوة والهلاك للبشر . وهو يعتقد ـ طبقا لمذهبه في حدوث العالم وفنائه ـ ان النظر في الفلسفة هو السبيل الى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام العالم (٤) .

وقد رد على الرازي الطبيب رازي آخر هو ابو حاتم الرازي (توفي ٣٢٢ هـ) في كتاب أسماه « أعلام النبوة » فند فيه آراءه(٥).

وكان هناك الى جانب الافراد الملاحدة ـ أو الزنادقة ـ حركات جماعية منحرفة ، تقوم على تنظيمات خاصة بها أغلبها سرية باطنية، وتتفرع عن كل حركة كبرى فروع صغيرة تنضوي تحت لوائها وتختلف معها في بعض التفصيلات . نذكر منها ، القرامطة ، واخوان الصفاء ، والرافضة ، والبابكية والخرّمية (٦) ٠

---

(١) راجع ما كتبه عنه بول كراوس في كتاب : من تاريخ الالحاد في الاسلام ٠ عبد الرحمن بدوي ٠ ص ٧٥ وما بعدها وفيه تفصيل كبير ٠

(٢) المنتظم ـ لابن الجوزي ٠ جزء ٦ ص ٩٩ وما بعدها ٠

(٣) مقدمة «الانتصار» ص ٢٧ ٠

(٤) تاريخ الفلسفة في الاسلام ٠ لدى بور ص ١٤٨

(٥) راجع هذا التفصيل في كتاب ابراهيم مدكور : (في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه) ص ١٠٤ ٠

(٦) بقيت هذه الطوائف الى ما بعد عصر الجبائيين بوقت طويل ٠ أنظر : (الفهرست) ص ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٨٣ ٠

والقرامطة فرقة باطنية ذات تعاليم خاصة تقترب من الشيوعية أسسها عبدالله بن ميمون القداح (ت/٢٦١ هـ) . وكان ابوه زنديق الف كتابا في نصرة الزندقة . وكان القداح على صلة بمذهب الفلاسفة الطبيعيين . وكان يحتال لجذب المتدينين الى مذهبه باظهار التنسك والعبادة ، واجتذاب العامة بالشعبذة والتخريق . لكن الاسم الذي اطلق على جماعته جاء من اسم تمميذه وتابعه ، حمدان قرمط ، الذي ظهر ببغداد عام ٢٦٤ هـ . كما كان من اتباعه ابو سعيد الجنابي . وقد ظهر بالبحرين عام ٢٨٦ هـ .

وقد استطاع القرامطة ان يحدثوا قلاقل وفتنا في العراق كله ، بل في البصرة وحول بغداد ، وأن يستولوا على عمان والبحرين . وأتوا بكثير من الشرور ، كقتلهم الحجيج ونقلهم الحجر الاسود مدة عشرين عاما . اذ هم لم يكونوا حركة فكرية نظرية فحسب ، بل كانوا ذوي أهداف سياسية ودينية بعيدة المدى . (١)

وكان للقرامطة ما يمكن تسميته بالمجلس الثقافي ، أو الهيئة العلمية العليا ، ممثلة في « اخوان الصفاء وخلان الوفاء » ، مهمتها بث أفكار معينة في اوساط المثقفين ، واجتذاب الشباب من طلاب العلم بنظام خاص وترتيب معروف . وقد انشأ هؤلاء الاخوان رسائل خمسين في الحكمة ، وواحدة جامعة على سبيل الايجاز والاختصار ، ضمنوها تعاليمهم وخلطوا فيها كثيرا مدعين التوفيق بين شريعة العرب وفلسفة اليونان لتكمل سعادة العالم . وقد حاولوا ان « يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية » (٢) ـ حسب تعبير ديبور ـ . وتبدو حملتهم على المجتمع والاديان الموروثة واضحة في (رسالة الحيوان

---

(١) انظر ظهر الاسلام . للاستاذ محمد أمين . جزء ٤ ص ١٣٢ وما بعدها .
(٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام . ص ١٥٥ـ١٦٢ .

والانسان) وفيها ألبسوا اراءهم ثوبا رمزيا ــ شهادة العرفان المريبة دائما ــ فقالوا ما لو خرج من فم انسان لأثــار من حوله الشكوك .

اما الرافضة فهم فرقة من فرق الشيعة والغلاة ، انقسموا على زيد بن علي، ورفضوا قبوله خلافة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) فنكصوا عن البيعة له ورفضوه (١) . فقال زيد لهم : رفضتموني في أشد ساعات الحاجة . فسموا بذلك . وهو اسم مكروه (٢) . وقد كان الروافض اتبعوا جعفــــر الصادق ، ثم تفرقوا الى فرق عدها البغدادي خمس عشرة فرقة (٣) . وقــد غــلا الرافضة حتى قالوا بألوهية الأئمة ، وأباحوا محرمات الشريعــــة ، واسقطوا وجوب فرائضها (٤) . وكانت لهم آراء ومذاهب في الامامة والنص والعصمة وغيرها . تتسم بالغرابة والاغراب في مجافاة روح الدين وتتصل بالنزعات المريبة في الديانات الاخرى .

ولم تكن الموجة الاباحية التي أتى بها الخرمية ــ والبابكية على وجه الخصوص ــ وازدهرت في عهد المعتصم قد انحسرت بعد . ولم تزل آثارها تظهر في تفكير بعض الطوائف والاشخاص وتجد لها متنفسا سريا في مختلف الاتجاهات بعد ان قمعت بحد السيف وقضي على أصحابها بقوة السلاح (٥) .

كما ان آثار القائلين بالتناسخ وقــــدم العالم من السمنيــة والمانوية وبعض أتباع الفلسفة اليونانية الغنوصية ، لا زالت تجد

---

(١) انظر : فرق الشيعة ص : ٥٤ـ٥٥

(٢) ظهر للاسلام جزء ٤ ص ١٠٩ .

(٣) راجع : الفرق بين الفرق ــ للبغدادي ص : ٢٣

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٣

(٥) انظر التفصيل في (الفرق بين الفرق) ص : ٢٦٦ وما بعدها .

صداها في هذا العصر . ويكثر الحديث عنها وعن أصحابها ، وقد وجدت ملجأ لها في نظريات الصوفية الغلاة ، وبعض المتفلسفة ، والزنادقة الذين سبقت الاشارة الى بعضهم (١) .

ويمكننا ان نعتبر غلاة الصوفية ضمن الاتجاهات غيرالاسلامية أيضا . ويدخل فيهذا الباب : الحسين بن منصور الحلاج والشلمغاني، فقد روي عن الحلاج أنه أباح الحج الى غير مكة ، بل الى بناء مربع يبنيه صاحبه في بيته ويؤدي فيه مناسك الحج (٢) .

وكان لافكاره وشعبذاته تأثير خطير على عقول العامة (٣) . واستيلاء على اتباعه الذين يزعمون حلول الله فيه . بل ان أثره امتد الى أذهان بعض رجال القصر وشيوخ الهاشميين حتى اذا مـــا كثرت شطحاته ورموزه رمي بالكفـــــر وحوكم فحكم باعدامه ، فصلب ، وقتل عام ٣٠٩ هـ (٤) .

أما أبو جعفر محمد بن علي الشلمغاني فقد تطرف تطرفـــا كبيرا ، وبلغ به الامر حد ادعاء الالوهية وتسمية نفســـه (روح

---

(١) راجع المصدر السابق ص : ٢٧٠ وما بعدها ٠

(٢) انظر المنتظم ٠ ج ٦ ص ١٦٣ ٠

(٣) وقد حكى القاضي عبد الجبار طرفا من حيل الحلاج في الجزء ١٥ من المغني ص ٢٧٠ ـ وذكر أن أبا علي حضر متعمدا عرض الحلاج لشيء من شعبذاته واحرجه احراجـــا شديدا ٠ وقيل : حدث أبو علي الجبائي بافتتان الناس في الاهواز وكورها بالحلاج وما يخرجه لهم من الاطعمة والاشربة في غير حينها والدراهم التي سماها دراهم القدرة فقال الجبائي لهم : « هذه الاشياء المحفوظة في منازل يمكن الحيل فيها ولكن ادخلـــوه بيتا من بيوتكم لا في منزله وكلفوه ان يخرج منها خرزتين سودا فان فعل فصدقوه » ٠ فبلغ الحلاج قوله وان قوما قد عملوا على ذلك فخرج من الاهواز ٠ المنتظم ٠ جزء٦ ص١٦١ ٠

(٤) لعله من الجدير بالذكر ان صاحب (الرسالة القشيرية) قد تجاهل ذكر الحلاج ضمن من ذكر من شيوخ التصوف ورجاله ٠ ونحن نعلم روح الامام ابي القاسم القشيري الراغبة عن أصحاب الشطحات المسرفة من أهل التصوف ، فان له عنده معنى اخر لا يتفق مع ما يروى عن الحلاج واضرابه ٠

القدس) . ووضع كتابا خارجا على الدين الاسلامي . وقد تناقم خطره في عهد الراضي ، وتأثر بآرائه كثير من رجالات الدولـــة . فصلب هو الآخر عام ٣٢٢ هـ (١) .

وعلى كل حال ، فان عصرا من العصور الاسلامية لم يشهد مثل هذا الهيجان الفكري العجيب الذي كان على الجبائيين أن يعيشا في قلبه ويخوضا غمـــاره رافعين رايـــة الاعتزال في وجه التيارات المتناقضـــة ، والافكـــار المتنوعة المختلفة ، الشديـدة التناقض والاختلاف . وسنرى فيما يلي من الصفحات مدى صلة شيخينا بهذه التيارات وعنايتهما بالرد على أصحابها ومنتحليها .

المعتزلة في هذا العصر :

يذهب بعض الباحثين (٢) ـ قدماء ومحدثين ـ الى اعتبار أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال (توفي ١٣١ هـ) رأس الاعتزال وشيخه الاول ، هو وصاحبه عمرو بن عبيد (توفي ١٤٣ هـ) . متذ أن أعلنا مخالفتهما الصريحة لاستاذهما أبي الحسن البصري (٣) (توفي ١١٠ هـ) في مسألة مرتكب الكبيرة ، ونا ديا بأنه لا مؤمن ولا

---

(١) الفرق بين الفرق . ص ٢٦٤ وما بعدها .

(٢) انظر مثلا : ظهر الاسلام . للاستاذ أحمد أمين ج ٣ ص ٩٧ وما بعدها . طبعـــة سادسة ١٩٦٢ وكذلك : نشأة الفكر الفلسفـــي في الاســـلام لعلي سامي النشار ج ١ ص ٢٦٦ طبعة ثانية ١٩٦٢ ونيبرج ـ مقدمة الانتصار ص ٤٩ـ٥٠ .

(٣) الحسن البصري التابعي المحدث الزاهد المشهور .

كافر . وانما هو في منزلة بين المنزلتين (١) . ثم توالى من بعدهما شيوخ المعتزلة في البصرة و بغداد يأخذ الواحد عن الاخر ليعطي غيره . الا أن البعض الآخر من الباحثين يذهب الى أن نشأة الاعتزال كانت سابقة على هذا العهد . بل هي منذ صدر الاسلام (٢) . ويشارك في هذا الرأي بعض مؤرخي المعتزلة من الشيعة خاصة ـ كمحاولة لربط السند المعتزلي برجال الاسلام الاولين ـ وعلي بن أبي طالب على وجه الخصوص ـ ثم بالنبي صلى الله عليه وسلم (٣) .

الا ان حركة الاعتزال ـ وليس لنا ان نخوض الان في تفاصيلها أو أسباب تسميتها ـ تبدو وكأنها ظهرت كحركة مستقلة ذات منهج خاص ونمط معين على يد واصل وعمرو دون سواهما ممن سبقهما في هذا الطريق .

وكانت البصرة ـ كمركز ثقافي اسلامي خطير ـ هي مهد المعتزلة ومنشأهم ومستقرهم ، وظلت محتفظة بمكانتها حتى اخر الشيوخ الكبار ممن حملوا المذهب ، وأعني الجبائيين ، أبا علي وأبا هاشم ، على الرغم من اجتذاب بغداد ، بمالها من استقرار الخلافة فيها واتصالها بالعلوم والفلسفة الاجنبية ، وتقاطر الادباء والعلماء والمفكرين عليها ، فريقا من شيوخ الاعتزال ، وتكوينها مدرسة

---

(١) جاء في (الفرق بين الفرق) : «خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم ان الفاسق من هذه الامة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والايمان» . ص ١١٨ ـ ثم اتبعه عمرو بن عبيد في قوله .

(٢) هذا على اساس ان اسم «المعتزلة» كان قبل انفصال واصل . انظر في هذا بحث كارلو الفونسو نيلنو الذي ترجمه عبد الرحمن بدوي فيكتابه (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ص ١٧٣ طبعة ٣ .

(٣) انظر : طبقات المعتزلة لاحمد بن يحيي المرتضى على سبيل المثال . ويسخر المقبلي ـ في ذيل كتابه (العلم الشامخ) ص : ١٩٠ من هذا الاسناد فيقول : ان المعتزلة يقولون بإن اسناد مذهبهم يتصل بابن الحنفية عن علي عن النبي (ص) عن جبريل عليه السلام، كان اجتماعهما في ليالي رمضان كان للخوض في الصفة الاخص وان العالم يفنى بعرض لا في محل !

ثانية داخل المذهب تتعاون أحيانا مع شتيقتها الكبرى ـ أو قل أمها ـ في البصرة ، وتتعارض معها احيانا أخرى .

ويبدو أنه لم ينتقل الى بغداد شخصيات ذات خطر من شيوخ المعتزلة الا بعد مضي فترة طويلة ، اذ لم تتكون مدرسة بغداد الاعتزالية الا على يد بشر بن المعتمر (١) (المتوفى عام ٢١٠ هـ .)

وهناك ملاحظة أخرى جديرة بالتسجيل تكمن في انه على الرغم من قيام مذهب المعتزلة على يد شيخيه واصل وعمرو ، وكان لكل منهما تلاميذه (٢) فان تيار الاعتزال سرى في تلاميذ الاول ولم يثمر اتباع الثاني شيئا مذكورا . ولعل هذا مرجعه ما عرف من غزارة علم واصل وكثرة تآليفه ، واهتمامه بالرد على المخالفين . ويقال انه وصل الى أبي الهذيل العلاف قمطران من كتبه ربما كانا منبع علمه (٣) . بينما كان في عمرو حياة في القلب وموعظة حسنة تبكي السامع ، لكنه كان ضعيف الجدل حتى امام واصل (٤) .

---

(١) أبو سهل بشر بن المعتمر البلالي ـ قيل انه كان من أهل بغداد وقيل من أهل الكوفة ولعله كان كوفيا ثم انتقل الى بغداد ـ وهو رئيس معتزلة بغداد · جعله ابن المرتضى من الطبقة السادسة· أنظر طبقات المعتزلة ـ ص ٥٢ ·

(٢) من تلاميذ واصل : عثمان الطويل ، حفص بن سالم ، والحسن بن ذكوان · ومن تلاميذ عمرو : خالد بن صفوان وابراهيم بن يحيى ·

(٣) طبقات المعتزلة ص ٣٥ وقد اعتبر مونتجمري وات M. Watt في كتابه Free Will and Predestination In Early Islam ، London 1948. P. 61.
أن أبا الهذيل هو المؤسس الفعلي لنسق تفكير المعتزلة · وهو في ذلك ينقل عن الشهرستاني قوله في (الملل) عن أبي الهذيل انه كان بين المعتزلة « مقرر الطريقة والمناظر عليها » ص ٦٢ ·

(٤) راجع طبقات المعتزلة · ص ٣٧ ـ حيث نجد مناظرة واصل لعمرو في الفاسق · وسئلت زوجة واصل ـ أخت عمرو ـ عن أيهما أعلم فرجحت زوجها وقالت : ان بينهما مثل ما بين السموات والارض · (ص ٣١) وعن عمرو الباهلي : قرأت لواصل الجزء الاول من كتاب الالف مسألة في الرد على المانوية قال : فأحصيت في ذلك الجزء على مخالفيه نيفا وثمانين مسألة · وقيل انه فرغ من الرد على مخالفيه وهو ابن ثلاثين · (ص ٣٥) ·

وملاحظة ثالثة ، وهي أن نبوغ اتباع واصل المعروفين لا يبدأ من تلاميذه المباشرين ـ كعثمان الطويل وحفص بن سالم والحسن بن ذكوان ـ كما أن ذكر تلاميذ عمرو المباشرين غير شهير · وانما يبدأ الفكر المعتزلي الفريد بأبي الهذيل العلاف وأبي بكر الاصم ومعمر ابن عباد السلمي · وهؤلاء هم الذين قاموا بالدور الاكبر في تثبيت دعائم الاعتزال ونشر مبادئه وجلاء أصوله وتحديدها .. ثم يتوالى المشاهير منهم بعدئذ .

ويغلب على الظن أن اتصال العلاف بالفلسفة ـ التي ازدهرت ترجمتها في عهده ـ كان ذا أثر كبير في نبوغه وفتح أبواب التفكير العقلي ، الذي اشتهر به المعتزلة ، أمام أتباعه ، وتبين مجالات جديدة وطرائق للجدل والكلام ·

ونحن نستطيع القول بأن عصر المعتزلة الذهبي ـ من ناحية السلطان ـ يبدأ بميلاد العلاف وينتهي بوفاته ـ أي حوالي قرن من الزمان هو عمر هذا الشيخ (١٣٥ـ٢٣٥ تقريبا) . وكان هذا المجد يعتمد في الجزء الاكبر منه على تأييد الخلفاء للمعتزلة واحتضانهم اياهم . فمنذ قامت الخلافة العباسية (سنة ١٣٢ هـ) كان المنصور (١) يولي عمرو بن عبيد احترامه ويقدمه على كثيرين غيره (٢) . ثم لم يظهر المعتزلة ظهورا كاملا الا في عهد المأمون

---

(١) أبو جعفر المنصور ، ثاني خلفاء بني العباسي ، وهو الذي بنى بغداد · ولم يكن من جاء بعده ـ خاصة الرشيد ـ يقربون المعتزلة ، فبقي شيوخهم بعيدا عن بغداد ، حتى اذا قصدها بشر بن المعتمر حبسه الرشيد ، ثم اطلق سراحه بعد انتشار شعر قاله وهو في الحبس · وبمجيء المأمون ـ مؤيد الاعتزال ـ تهيأ الجو في العاصمة للمذهب ان ينتشر وتتكون مدرسة بغداد · انظر : طبقات المعتزلة ص ٥٢ · والتنبيه للملطي ص ٣١ ·

(٢) جاء في طبقات المعتزلة ص : ٤٠ـ٤١ « وكان المنصور العباسي يبالغ في تعظيمه (يعني عمرو بن عبيد) حتى قيل له : ان عمرا خارج عليه · فقال : هو بريء انيخرج =

والمعتصم والواثق ، حتى بداية عهد المتوكل (٢٣٢ هـ) . وفي هذه الفترة كان مذهب المعتزلة قد تبلور وقام على اسسه المعروفة وتحددت معالمه بتحدد أصوله الشهيرة .

ان تفكير المعتزلة متعدد الجوانب كثير الاتجاهات ، وان كان يدور في محيط أصولهم الخمسة . التوحيد والعدل ، والوعد والوعيد . والمنزلة بين المنزلتين . والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقد أثروا علم الكلام بجدلهم ومناظراتهم وردودهم على الفرق الاسلامية وغير الاسلامية . من غلاة الشيعة والسلف والخوارج والمرجئة ، ومن يهود ونصارى ومجوس وملاحدة ومن لف لفهم . وخاضوا في الفلسفة وحاولوا الاحاطة بها . واهتموا باللغة والادب والشعر . بل والعلم بمعناه التجريبي المعروف . والفلك والكيمياء والحيوان . الى غير هذا من ضروب المعرفة . ونحن نجد لشيوخهم نظرا في كل هذه المجالات (١) .

وكان للمعتزلة من الغيرة على مذهبهم والاقتناع به ما سوّغ لهم فرضه على الناس جميعا ، بالحجة والاقناع ، أو بقوة السلطان وهذا ما ساعدتهم فيه السلطة أو هم حسنوه لها (٢) .

= علي اذا وجد ثلاث مائة وبضع عشرة مثنه وذلك لا يكون . ومر بقبره في مران فصلى عليه ودعا له وقال :

صلى الاله عليك من متوسد	قبرا مررت به على مران .
قبرا تضمن مؤمنا متخشعا	عبد الاله ودان بالقرآن
واذا الرجال تنازعوا في شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو ان هذا الدهر ابقى صالحا	ابقى لنا عمرا ابا عثمان

ولم يسمع بخليفة رثى من دونه الا ه .

(١) كان للنظام مثلا تجارب على الحيوان منها تجربة لمعرفة أثر الخمر في مختلف أنواعه وتجارب أخرى على الظليم (وهو ذكر النعام) بالقامه الحجارة المحماة والجمر ليرى فعله بها . كما يظهر كلام المعتزلة عن اثر المحاجم في مناقشتهم لقضية المكان وغيرها ، أن لهم جانبا علميا تجريبيا طريفا .

(٢) انظر : ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٨٦ وما بعدها .
وراجع تأثير ثمامة من الاشرس وابن أبي دؤاد على المأمون والمعتصم والواثق .

وكانت ابرز القضايا التي دار حولها الصراع بينهم وبين الفرق الاخرى مسألة خلق القرآن (١) . وكانت هي السبب الرئيسي في نفور العامة من مذهبهم وانقلاب أولي الامر عليهم فيما بعد .

مدرسة البصرة ومدرسة بغداد :

قلنا ان نشأة الاعتزال كانت في البصرة أولا ثم خرج بعد ذلك فرع بغداد . ويحسن الآن ان نشير ــ باختصار ــ الى أهم أعلام المدرستين وشيء من طبيعة تكوين كل منهما .

فقد مكث شيوخ المعتزلة في البصرة طيلة المدة ما بين المنصور والرشيد ، ولم يحاولوا الخروج الى عاصمة الخلافة حين لم يكن لهم فيها قبول حسن ، الا في عهد المأمون حيث اتصلوا به اتصالا وثيقا وعاش بجانبه في بغداد بعض شيوخهم (٢) . ويمكننا ــ حتى نتبين سير المذهب ــ أن نرتب أهم شيوخ الاعتزال وأخذ بعضهم عن بعض على النحو التالي (٣) :

أخذ عن عمرو بن عبيد : خالد بن صفوان وابراهيم بن يحيى العدوي .

---

(١) نفس المصدر . ص ١٦١ بتفصيل كبير واف .

(٢) كالنظام .

(٣) لاحظ أن هذا الترتيب يخضع لبعض التغييرات ، وهو مختلف عند بعض الباحثين عن البعض الاخر . وذلك راجع ــ حسب ظني ــ إلى اخذ الشيخ المعتزلي عن اكثر من استاذ واحد وبهذا يختلط الاساتذة والتلاميذ ويتنوع الترتيب .
قارن : M. Watt: Free Will. P. 65.
وأحمد أمين : ضحى الاسلام جـ ٣ ص ٩٦ ، ١٤١ والملطي : التنبيه ص ٣١ــ٣٢

واخذ عن واصل بن عطاء كل من : عثمان الطويل وحفص بن سالم والحسين بن ذكوان .

وعن عثمان : أخذ أبو الهذيل العلاف وأبو بكر الاصم ومعمر ابن عباد السلمي .

اما أبو الهذيل فقد أخرج : ابراهيم بن سيار النظام وأبا علي الاسواري وأبا يعقوب الشحام وهشاما الفوطي . فتتلمذ على النظام : أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ .

واخذ عن الفوطي : عباد بن سلمان .

وكان الشحام أستاذا لابي علي الجبائي .

وتتلمذ على يدي الجبائي : ابنه أبو هاشم عبد السلام .

اما معمر فقد أخرج : بشرا بن المعتمر رأس فرع بغداد .

فتكون فرع بغداد على النحو التالي :

كان بشر بن المعتمر أستاذا لابي موسى المردار وأحمد بن أبي دؤاد وثمامة بن الاشرس .

وعن أحمد بن أبي دؤاد أخذ : الجعفران ، جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر .

فأخرج ابن حرب : أبا جعفر الاسكافي وعيسى بن الهيثم الصوفي .

وأخرج ابن مبشر : أبا الحسن الخياط .

وكان الخياط أستاذا لابي القاسم البلخي .

هؤلاء ممن ذكرنا هم أهم شيوخ فرعي - أو مدرستي -

المعتزلة في البصرة وبغداد حتى عصر الجبائيين (١) . ولا ينفي هذا وجود شيوخ آخرين لم يكونوا رؤساء للمعتزلة يرجعون اليهم ، وان كانوا في الغالب ذوي آراء ومذاهب تابعة في أغلب الاحيان لرؤساء المذهب (٢) · كما يلاحظ أنه قد ظهر بعد الجبائيين ــ خاصة تحت ظل البويهيين ــ شيوخ آخرون من أضراب أبي الحسين البصري ، وأبي عبدالله البصري ، وأبي اسحق بن عياش ، والقاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي ، وتلاميذه ، والزمخشري ، وغيرهم .

مقارنة بين المدرستين :

كان بين هاتين المدرستين اختلافات كثيرة أغلبها في الفروع والتدقيقات ، فقد كان المعتزلة جميعا متفقين على الاصول الخمسة متمسكين بها « وانما اختلفوا في الفروع (٣) » . وان كان البغدادي أورد أن البصريين من المعتزلة يكفرون البغداديين منهم . والبغداديين يكفرون البصريين (٤) .

---

(١) أنظر « التنبيه» للملطي · ص ٣١ــ٣٢ ·

(٢) يقول الملطي : «واعلم ان معتزلة سرى من ذكرناهم جماعة كثيرة قد وضعوا من الكتب وانهوس ما لا يحصى ولا يبلغ جملة ، وهم في كل بلد وقرية لا تخلو منهم الارض» التنبيه ص :٣٢ وراجع كتب طبقاتهم ففيها تفصيل كبير ·

(٣) التنبيه · ص : ٣٩ «واعلم ان المعتزلة ··· بنت الاصول الخمسة التي ذكرتها لك ، فالمعتزلة كلها متمسكون بالقول في ذلك ويجادلون عليه · وقد وضعوا في ذلك الكتب الكثيرة على من خالفهم ، ويتبرأون ممن خالفهم ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم ··· هذه الاصول الخمسة ملجأهم وأصل مذهبهم مع اختلافهم في الفروع » ص ٣١ وانظر شرح هذه الاصول في « الانتصار » للخياط ص ٥٠ من مقدمة نيبرج ·

(٤) الفرق بين الفرق · ص ١٨٢ ·

ويقول الملطي : ان اختلاف معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة كبير فاحش « يكفرون بعضهم بعضا . في بعض ذلك الخلاف أكثر من ألف مسألة (١) » . وقد وضع أبو رشيد النيسابوري كتابا خاصا في « مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين » ذكر فيه خلافاتهم في الجزء والجسم والخلاء ونحوها من مسائل الطبيعة والفلسفة . كما نعثر على كثير من آراء متخالفة للمدرستين في الامامة ، وأفضلية الخلفاء الاربعة ، وعديد من المشكلات التي أثارها المتكلمون .

وقد كان هذا الخلاف طبيعيا بين قوم ديدنهم الجدل والمناظرة . ومن سمات الجدل تضارب الآراء وتصارعها ، وفي مذهب عرف أهله بالحرية الفكرية التي تكاد تكون مطلقة في النظر والاستدلال ، والاخذ والرد ، حتى ليصطدم التلميذ بأستاذه والابن بأبيه ويفترقا .

وقد اجمل الاستاذ أحمد أمين في كتابه « ضحى الاسلام » (٢) مميزات كل مدرسة من هاتين المدرستين في أن الاعتزال بالبصرة كان مذهبا نظريا ، بينما هو في بغداد عملي متأثر بالدولة قريب من السلطان . وأن تأثر الاعتزال بالفلسفة اليونانية كان أظهر في مدرسة بغداد منه في مدرسة البصرة لقوة حركة الترجمة في بغداد ، ولان بلاط الخلافة كان ملتقى رؤساء المسلمين ورؤساء المفكرين من اهل الديانات الاخرى . وأن البغداديين أخذوا كثيرا من المسائل التي عرض لها البصريون، فوسعوا مدى بحثها واستفادوا مما نشر من آراء الفلاسفة فيها . كمسألة تحديد الشيء ومسألة

---

(١) التنبيه . ص ٣٢

(٢) ضحى الاسلام . جزء ٣ ص : ١٥٩-١٦١ .

الجوهر والعرض (١) .

على ان من المسائل التي تعرضت لها المدرستان معا ، وتوسعت فيها مدرسة بغداد توسعا كبيرا ـ بحكم علاقـــة السلطان بها في حاضرة الدولة وتأثيرها في سياستها الداخلية ـ كانت مسألة خلق القرآن .

ومن المعروف عن المعتزلة قولهم ان القرآن مخلوق ، حتى لا يثبتوا قديما مع الله تعالى . لكن هذا القول لم يكن يثير مشكلة ، اذ كان يتردد كغيره من الاقوال بين المتناظرين .

حتى اذا جاء المأمون ـ وكان للمعتزلة ممثلين في ثمامة بـــن الاشرس واخوانه تأثير كبير عليه ـ ارتأى بعد سنوات من حكمه أن يحمل الناس قسرا على القول بخلق القـــرآن ، ولم يصغ لرأي قاضية يحيى بن أكثم في ترك الناس احرارا في اعتماد ما يرون ، ما دام لا يمس أمن الدولة وسلامتها .

وهكذا نشأ ما يعرف في التاريخ بـــ « المحنة » أي امتحان العلماء في القرآن وهل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ (٢) وبهذا تعرض الكثيرون للتعذيب والتنكيل والموت حين أبوا الانصياع لاوامر الخليفة التي أصدرها الى عماله باجبار الناس على اتباع مذهبه ، وكان من أشهر هؤلاء العلماء والذي تركزت فيه المعارضة والتفت حوله ـ احمد بن

---

(١) أورد هذا الرأي مكدونالد أثناء حديثه عن انقسام المعتزلة الى : مدرستي البصـــرة وبغداد . اذ اهتمت مدرسة بغداد بالسؤال عن معنـــى « الشيء » ، وبالنظر في الوجود والموجود والجوهر والعرض . وكان الاهتمام في البصرة غالبا بمسألة العلاقة بيـــن الذات والصفات . وقد برزت هذه القضية أكثر ما برزت في أسرة الجبائي وأخـــذ النزاع فيها طابع الانقسام بين الوالد والولد . راجع :
Development of Muslim Theology... P. 159 — 160.

(٢) ضحى الاسلام جزء ٣ ص ١٦١ طبعة ٦ بتفصيل كبير .

حنبل المحدث المعروف والمقاوم العنيد للخلفاء الثلاثة : المأمون والمعتصم والواثق ·

وقد استمر المعتزلة في تشجيع السلطان على السير في هذا الطريق ـ بسبب ما كانوا يعتقدونه من امكان حمل المخالفين لهم ولو بالقوة على ما يرون أنه الحق . وبتأثير من مذهبهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ استمروا في ذلك حتى عهد المتوكل الذي لم يكن يرى هذا الرأي . وكان الناس في بغداد ومختلف بلاد الخلافة قد ضجوا من هذه المحنة وكرهوا المعتزلة كرها شديدا لتسببهم في ما اصاب البعض من آلام .

وهكذا كانت النفوس مهيأة لرد فعل عنيف ضد المعتزلة بمجرد أن أعلن المتوكل بعد سنتين من حكمه (أي سنة ٢٣٤ هـ) النهي عن القول بخلق القرآن ، وبمعظم آراء المتعزلة (١) .

كان رد الفعل لهذه السياسة الجديدة تجاه المعتزلة عنيفا الى درجة أن حمد الناس للمتوكل كل أفعاله رغم ما كان عليه في الواقع من سوء (٢) . وبهذا اصاب المعتزلة ضربة أليمة كان لها تأثيرها في اضعاف شوكتهم وابعاد شخصياتهم المعروفة عن مراكز السلطة في الدولة (٣) . وبهذا بدأوا مرحلة التقهقر ، بعد ان لعبوا

---

(١) «وأخرج أحمد بن حنبل » ووصله ، وصرفه الى بغداد ، ونفى أحمد بن أبي دؤاد وقبض علي أمواله ···· وكتب المتوكل الى أهل بغداد كتابا قرىء على المنبر بترك الجدال في القرآن » · المطهر بن طاهر المقدسي / البدء والتاريخ ـ جزء ٦ ص ١٢١

(٢) انظر : مروج الذهب · للمسعودي (توفي ٣٦٤ هـ) جزء ص ٣٧

(٣) مثلما جرى لابن أبي دؤاد وأصحابه ·

أدوارا ذات اهمية في مجال السياسة والاجتماع والفكر (١) . وعاد شيوخهم الى مجالسهم في مساجد البصرة وبغداد بعد ان كانت مناظراتهم في بلاط الخليفة وقصوره . وبهذا لم نعد نرى رؤساءهم بعدئذ على علاقة بالخلفاء . وانما هم انكمشوا مع تلاميذهم واتباعهم يتسترون متخوفين . مولين وجوههم شطر الاصقاع البعيدة عن دار الاسلام . (٢)

وهكذا نجد أن مجيء المتوكل الى سدة الخلافة كان نذير شؤم على المعتزلة ، واستمر هذا الشؤم حتى عهد بني بويه ، حين استرد اهل العدل والتوحيد على يد الصاحب ابن عباد شيئا من مجدهم الغابر .

وفي هذه الفترة النكدة من تاريخ المعتزلة ، عاش الجبائيان اللذان سنعرض لهما في هذه الدراسة ان شاء الله . غير أن الضربات الحادة العنيفة التي اصابت المعتزلة لم تكن لتطيح بهذا البناء الفكري الشامخ . وهي وان أثرت فيه من الناحية السياسية تأثيرا بالغا الا أن الجانب الفكري بقي صامدا ممثلا في المدرستين حتى نبوغ أبي علي الجبائي .

لكن العوامل الخارجية والهجوم العنيف الذي شنه المحدثون على المعتزلة ، وأسباب الخلاف الداخلي بين المدرستين من ناحية وبين شيوخ وأتباع كل مدرسة من ناحية أخرى ، وتحول المناظرة

---

(١) يتخذ كثير من الباحثين من موقف المتوكل (٢٣٤ هـ) . تاريخا لبدء مرحلة الضعف عند المعتزلة ـ أنظر زهدي حسن جار الله (المعتزلة) ص ١٨٠ وما بعدها . والواقع أن الضعف كان في غالبه سياسيا ، لكن المجرى الفكري كان لا يزال على حاله من القوة والتدفق .

(٢) راجع : المعتزلة . لزهدي جار الله . ص ٢١٤ وما بعدها .

والجدل الفني الى جراء ومناقشات عقيمة واختلاف في الالفاظ ، كل هذا مهد لظهور تيار جديد استقى من المعتزلة علمهم وارتوى من طرائقهم ، ثم اتجه اتجاها جديدا يعد في حد ذاته انقلابـــا عليهم وتحولا خطيرا في تاريخ المعتزلة والفكر الاسلامي كله . وكان هذا على رأس المائة الثالثة للهجرة ، على يد أبي الحسن الاشعري ، تلميذ أبي علي الجبائي وربيبه .

ظهور الجبائي :

ساء وضع المعتزلة السياسي ــ كما رأينــا ــ وتألبت عليهم القوى من كل ناحية ، بعد هذه الحركة الرجعيـــة التي تزعمهـا المحدثون . وتعاون أهل السنة ــ ويا للعجب ــ مع أشـــد الفرق عـــداوة لهم تناقضا معهم ، أعني الرافضة من الشيعة (١) . فكان على المعتزلة ابتداء من منتصف العقد الرابع من القرن الثالث تقريبا أن يحاربوا في جبهات عدة ، فيتقوا غضب السلطـــة وسخطها ، ويواجهوا ضربات المحدثين العنيفة ، ويقاوموا هجـوم الروافض الوحشي وبقية الفرق المخالفة . ثم كان عليهم أيضا أن يخففوا من حدة الخلافات الداخلية التي كانت تمزقهم وتضعف من شوكتهم ، وتيسر لاعدائهم سلاحا من تناقضاتهم الفكريـــة ضدهم وضد مبادئهم .

وعندما جاءت سنة ٢٦٧ هـ ــ وهي السنة التي توفي فيها أبو يعقوب يوسف الشحام ــ كان الجو مهيـــأ لظهور تلميذه ونبوغه

---

(١) تظهر استعانة أهل السنة بردود الرافضة على المعتزلة واضحة في استغلال كتابهـم لآراء الروافض . قارن ما أتى به عبد القاهر البغدادي في (الفرق بين الفرق) وما يقوله ابن الراوندي على لسان الرافضة في (الانتصار) للخياط .

وتزعمه مدرسة البصرة . كان ابو علي يومها شابــا لم يتجاوز الثانية والثلاثين من عمره ، وكان الشحـــام قد بلـغ الثمانين تقريبا (١) . وكان الاعتزال يومها في أمس الحاجة الى دم الشباب الجديد ـ وقد اشتهر أبو علي بالعلم والتبحر في الكلام ، والقوة على الجدل وبسط المذهب ، ودفع الهجمات عنه . وكان المسرح في البصرة خاليا من الاساتذة الكبار ـ كأبي الهذيل والجاحظ ـ ولم يكن في تلاميذ الشحام من يداني أبا علي في منزلته وتفوقه ـ بل لم يكن للشحام نفسه ما للجبائي من ميزات . أضف الى هذا أن تقدم أبي علي كان ظاهرا جدا في حياة أستاذه ، بل منذ البدايات الاولى لاتصاله به . فلا عجب أن يرث شيخنا عن استاذه عرش أبي الهذيل ليعيد المعتزلة الى قمة الفكر من جديد .

مكانته بين المعتزلة :

وهكذا ـ وفي أشد ساعات الضيق ـ قام أبو علي ليحمل راية الاعتزال (٢) ، التي كانت تهتز في مواجهة العواصف العاتية ، وليقود معتزلة البصرة بعد أن أحاطت بسفينة الاعتزال الانواء .

وقد استطاع أبو علي أن يجمع كلمة أهل العدل والتوحيـد ، وأن يكون مركزا تتبلور حوله الشخصيات المعتزلية الجديدة ويتشكل

---

(١) طبقات المعتزلة . ص ٧٢

(٢) ظهر الاسلام ج ٤ ص ٤٢ طبعة ٣

في حلقته التلاميذ الممتازون (١) في فترة كان من المتوقع ان يبتلع الموج السفينة وتغوص في أعماق اليم .

ولذا فلا عجب أن يكون لأبي علي احترام عميق في نفوس المعتزلة . وتقدير سنرى قيمته فيما يلي من الصفحات ، ولا عجب أن يقرن مؤرخو الاعتزال بينه وبين أبي الهذيل العلاف تبجيلا له وتعظيما (٢) فان مكان العلاف في السماكين من سماء المعتزلة ـ وأن يضعوه في مصاف الكبار من شيوخهم ، بل هو أبعد من الكثيرين من مشاهيرهم أثرا (٣) . فاذا قلنا أن أبا علي كان « منقذ » المعتزلة ـ وفي البصرة خاصة ـ فاننا لا نبعد عن الصواب .

ان أهمية أبي علي تأتي أولا من حيث أنه عاش في فترة من أشد الفترات على المعتزلة فحمل الأمانة وقام بالعبء خير قيام . وثانيا من حيث أنه استطاع أن يجمع فلول الاعتزال من حوله ويوجهها في طريق واحد تقريبا . ثم اهتمامه ثالثا ـ أثناء هذا ـ بالنظر في المشكلات الكلامية وتمحيصها ، واضافة بعض الآراء ، وترسيخ البعض الآخر . ثم مقاومته للفرق المختلفة ورده على مذاهبها ونقوضها . وتأتي هذه الاهمية خامسا من حيث أنه كان أبا وأستاذا لعلم آخر من أعلام الاعتزال ـ أعني أبا هاشم عبد السلام الجبائي ـ فكانا هما آخر من لعب أدوار الاعتزال ، أعني قبل انتصار أهل السنة انتصارا نهائيا عن طريق أبي الحسن الأشعري . وقبل انطواء المعتزلة تحت جناح الشيعة بعد ذلك .

---

(١) سنذكر أسماء أهم تلاميذه في موضعه .

(٢) وهما متفقان في أغلب المسائل والآراء .

(٣) شرح عيون المسائل - مخطوط مصور تحت رقم ب ٢٧٦٢٥ بدار الكتب المصرية . ص ٦٢ ظ .

حياة أبي علي

تسميته ونسبه :

هو أبو علي الجبائي ، محمد بن عبد الوهاب ، بن سلام ، بن خالد ، بن حمران بن أبان ، مولي عثمان بن عفان رضي الله عنه .

وقد دعي الجبائي نسبة الى قرية « جبيّ » (١) التي يقول عنها « ياقوت » انها بلد أو كورة من أعمال خوزستان (٢) . ويبدو أنها كانت غير بعيدة من البصرة ، اذ جعلها من لا خبرة له من أعمال البصرة وليس الامر كذلك(٣). ويقال لأهل هذه الناحية«الرُّبعيون» لأنهم كانوا استنفروا ليقاتلوا الحسين فجاءوا وقد فرغ من أمره فطلبوا الأجرة ، فقال ابن زياد (٤) : انكم لم تبلوا بلاء . وأعطى كل واحد منهم ربع دينار (٥) . ومن اليسير ــ بعد اتفاق المصادر على

---

(١) جبي ــ بالضم ثم التشديد والقصر . وجبى في الاصل أعجمي ، وكان القياس أن ينسب اليها (جبوى) فنسبوا اليها (جبائي) على غير قياس ، مثل نسبتهم الى الممدود وليس في كلام العجم ممدود (معجم البلدان ، لياقوت الحموي) ويقول ابن الفقيه الهمذاني (كتاب التبصر في التجارة ــ للجاحظ) في معرض حديثه عن مهارة الفرس : ان « لهم الثياب الجبائية » النظر : تاريخ الاسلام جـ ٢ ص ٣٢٥ .

(٢) معجم البلدان . وخوزستان كانت تعرف قديما بالاهواز . احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم : لجمال الدين القاسمي طبعة اوربا ص ٣٠٥ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) هو عبيدالله بن زياد قائد بني أمية المشهور في العراق ضد ثورة الحسين بن علي (رض)

(٥) أمالي المرتضى . جـ ١ ص ١٢ .

ارجاع نسب أبي علي الى حمران بن أبان ــ القول بعروبة شيخنا ، بل وأصالة هذه العروبة حتى تصل الى عدنان .

يقول ابن حجر العسقلاني في « تهذيب التهذيب » أثناء حديثه عن حمران ــ مولى عثمان ــ ان عبد البر « أورد نسبه الى النمر ابن قاسط في كتابه (التمهيد) وقال ، انه ابن عم صهيب بن سنان يلتقي معه في خالد بن عبد عمرو » (١) . أما النمر فهو من هو في العرب . وقد كان في بنية الرئاسة واللواء والحكومة والمرباع (٢) . وهو أخر وائل الذي منـــه بكر وتغلب ونسبه يتصل بمعد بــن عدنان (٣)، وقومه يكونون بطنا عبد القيس .

وأما صهيب بن سنان ــ الذي هو ابن عم حمران ــ فهـــو الصحابي المعروف وأحد السابقين الى الاسلام ، صهيب الرومي .

ومن الطريف أن يشتهر صهيب هذا عند الكثيرين بأنه رومي وهو العربي القح السليم الارومة .

ويحكي ابن الأثير الجزري صاحب « اسد الغابة » سبب لصوق هذا اللقب به ، فيذكر أنه « انما قيل له لأن الروم سبوه صغيرا وكان أبوه وعمه عاملين لكسرى على (الأبلة) ، وكانت منازلهم على دجلة عند الموصل ــ وقد كانوا على الفرات من أرض الجزيرة ــ فأغارت الروم عليهم فأخذت صهيبا وهو صغير ، فنشأ بالـــروم فصار ألكن . فابتاعته منهم (كلب) ، ثم قدموا به مكة فاشتراه

---

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ج ٣ ص ٢٥ ط : القاهرة ١٣٢٥ .

(٢) القصد والامم في التعريف باصول أنساب العرب والعجم . لابن عبد البر القرطبي . ص : ٩٧ــ٩٨ ط : القاهرة ١٣٢٥ .

(٣) نفس المصدر والصفحة . وهو : النمر بن قاسط بن هنب بن أفصى بن جديلـة بــن أسد بن ربيعة بن معد بن عدنان .

عبد الله بن جدعان التيمي منهم فاعتقه » (١) . وقيل هرب من الروم لما كبر وعقل فحالف عبد الله المذكور .

فاذا صح ما ذكر من التقاء حمران وصهيب في جدهما خالد بن عمرو ، فانهما يكونان بهذا ـ كما قيل ـ ابني عم . أفلا يمكن أن نفترض أن عم صهيب الذي كان عاملا مع أخيه سنان والد صهيب هو بعينه أبان والد حمران ؟!

وهلا يجوز لنا افتراض أن يكون حمران قد تعرض للبيع والشراء مثلما تعرض ابن عمه صهيب ؟ وتكون نكبة الأسرة التي حلت بها بغارة الروم عليها قد عمت جميع ابنائها ؟

هذا جائز وان كنا للأسف لا نعرف الكثير عن نشأة حمران وأصله غير ما ذكرت وغير أنه كان مولي لعثمان بن عفان (رضي الله عنه) « وكان من النمر بن قاسط سبي بعين التمر فابتاعه عثمان من المسيب بن نجبة فاعتقه » (٢) .

هذا ما أمكنني العثور عليه ، وان كان يلقي بصيصا من النور على نسب حمران وقرابته من صهيب وأرومته العربية .

---

(١) اسد الغابة في معرفة الصحابة . لابن الاثير الجزري . نشر المكتبة الاسلامية بطهران ومطبعتها . مجلد ٣ ص : ٣٠ـ٣١ وهو : « صهيب بن سنان بن خالد بن عمرو بن عقيل بن عامر بن جندلة بن جزعة بن كعب بن سعد بن أسلم بن اوس بن مناة بن النمر بن قاسط ... وامه سلمى بنت قعيد ... بن عمرو بن تميم»

(٢) تهذيب التهذيب ج ٣ ص ٢٥ . وجاء في «معجم البلدان» لياقوت الحموي (مادة عين التمر) انها بلدة قريبة من الانبار غربي الكوفة ، افتتحها المسلمون أيام أبي بكر على يد خالد بن الوليد سنة ١٢ للهجرة . وكان فتحها عنوة ، فسبى نساءها وقتل رجالها فمن ذلك السبى .... حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان ، فيه يقول عبيد الله بن الحر الجعفي :

الا هل اتى الفتيان بالمصر أنني ... أسرت بعين التمر اروع ماجدا
وفرقت بين الخيل لما تواقفت ... بطعن امرىء قد قام من كان قاعدا

وعلى كل حال فان فارق السن كبير بين الرجلين ـ فيما يبدو ـ فقد كان صهيب صحابيا ومن أوائل من دخل الاسلام . بينما كان حمران من تابعي المدينة ومات سنة ٧٥ هـ . أو حولها على اختلاف في الروايات . وان كان الثابت أنه ادرك ابا بكر وعمر رضي الله عنهم (١) .

كان حمران أحد العلماء الأجلة . أهـــل الوجاهة والـــرأي والشرف (٢) ـ وفي هذا ما يشير الى طيب منبته ـ وكان محدثـــا ذا ذكر عن عثمان ومعاوية . وروى عنه كثيرون . وهو يذكر في الثقات (٣) .

ويبدو أن حمران كان على علاقة وطيدة جدا بالخليفة الثالث ـ الذي كـــان حاجبا له حتى أنه كـــان يصلي معه « فاذا أخطأ فتـــح عليه » (٤) . وكانت ثقة عثمان فيه كبيرة الى أبعد غاية . وتقريبه له بلا حدود . ويروي ابن حجر ـ بسند صحيح كما يقول (٥) ـ « ان عثمان مرض فكتب العهد لعبد الرحمن بن عوف ولم يطلـــع على ذلك الا حمران . ثم أفاق عثمان . فاطلع حمران عبد الرحمن على ذلك . فبلغ عثمان . فغضب عليه . فنفاه » (٦) .

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) تقريب التهذيب . لابن حجر . ص ١٩٨ طبعة القاهرة ١٣٨٠ هـ . وتهذيب التهـذيب لابن حجر أيضا ج ٣ ص ٢٥ طبعة ١٣٢٥ هـ . وقد عثرت في مكتبة بلدية الاسكندريـــة على مخطوط كتب سنة ٦٩٦ هـ بخط مغربي دقيق بعنوان : المسائل الحمرانية . تحت رقم د ٣٨٤٣ ـ وفيه حديث يرويه حمران عن سيدنا عثمان رضي الله عنه في أصول الاسلام الخمسة .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) نفس المصدر . عن ابن المبارك عن معمر عن الزهري عـــن حميـــد بن عبد الرحمـــن عن المسور .

(٦) المصدر السابق . نفس الصفحة .

لقد كان السر أكبر من أن يحمله حمران، فذكره لمن يخصه فلم يحفظه عليه هو الآخر . وكانت هذه الحادثة سببا في نفي عثمان له ونزوله البصرة ـ ولعله لم يبرحها بعد ذلك حيث سكن هو أو ابناؤه قرية « جبي » التي خرج منها شيخنا أبو علي .

وقد استطردت في الحديث عن حمران بن أبان لكي أدل على مدى ما كان يتمتع به من علم وتوقير ، واختصاص ـ وهو ما لم ينله الا القليل ـ ولكي أشير الى منبته العربي الأصيل وخروجه من صلب عدنان ، حتى نعلم من أي أرومة كان شيخنا أبو علي الجبائي ، ونعرف نسبه العربي الصميم ، وهو شيء لم يكنه كثير من شيوخ الاعتزال (١) .

مجرى حياته وتحصيله :

أما مولد أبي علي فقد كادت أغلب المصادر أن تجمع على أنه كان عام ٢٣٤ هـ (٢) وان لم تعين المكان الذي ولد فيه . لكننا نعرف ـ من ناحية أخرى ـ أنه دخل البصرة وهو غلام (٣) ، فلا بد أن يكون قد ولد وترعرع في « جبي » نفسها ، التي كان لأبيه فيها ـ وله من بعد ـ بساتين ومزارع (٤) .

ويبدو أن المناخ العلمي في « جبي » كان مهيأ لأن ينبغ فيه أمثال أبي علي . ويدل على ذلك ما جاء في « الوفيات » أثناء كلام

---

(١) انظر : ابراهيم بن سيار النظام . أبو ريدة طبعة اولى ص ٢

(٢) معجم البلدان . مادة « جبي » . وفيات الاعيان ج ٢ ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ . المنتظم في التاريخ . ج ٦ ص ١٣٧ .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ ظ

(٤) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ ظ

ابن خلكان عن هذه القرية من «أنها أخرجت جماعة من العلماء» (١). كما يدل عليه أن الجبائي حين خرج من جبي قاصدا البصرة كان متهيأ من الناحية الفكرية للأخذ عن شيخ المعتزلة متكلمها الكبير اذ ذاك ، أبي يعقوب الشحام ، وملازمته والتتلمذ عليه (٢). وهذا يشير الى أن سوق علم الكلام كانت رائجة في تلك القرية القريبة من البصرة ، مثلما كانت رائجة في البصرة وبغداد .

وعندما جاء شيخنا البصرة لم تكن دولة المعتزلة الفكرية قد دالت بعد ، وان كانت سطوتهم السياسية قد انتهت من بداية عهد المتوكل — كما ذكرنا من قبل — وقلبت لهم السلطة الحاكمة ظهر المجن . لكنها كانت لا تزال تسمح بالجدل والكلام يومها ولم تقض عليه تماما بعد . أو كما يعبر الحاكم الجشمي البيهقي : « كان علم الكلام يومئذ مألوفا لا يستوحش منه ، وهو في جامع البصرة ظاهر ، وفي مساجد الأحياء بها منتشر » (٣) .

ويبدو أن مجيء أبي علي البصرة كان في عهد تساهلت فيه السلطة مع المتكلمين ، اذ نحن نعلم أن قدر الضغط عليهم — وعلى المعتزلة خاصة — كان يتبع هوى الخليفة الجديد وأن الأمر كان بين مد وجزر . وأنه كان من خلفاء المتوكل من يميل الى الاعتزال أو يتسامح معه (٤) .

---

(١) وفيات الاعيان جـ ٢ ص ٢٧٧—٢٧٨

(٢) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٢ ظ . وهو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحاق الشحام من أصحاب أبي الهذيل واليه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته . ترجمته ص ٧١ من «طبقات المعتزلة» .

(٣) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٢ ظ وانظر : طبقات المعتزلة ص ٨٠

(٤) جاء في «طبقات المعتزلة» ص ١٢٦—١٢٧ ان المهتدي — تولى ٢٥٥ هـ — كان معتزليا وأبو عمر الباهلي من ندمائه وخواصه — وأن المعتضد — حفيد المتوكل — كان معتزليا أيضا ومشغوفا بأبي الهذيل . ويروي صاحب «التنبيه» ان أبا علي اتصل بالشحام قبل خروج الزنج عام ٢٥٥ هـ . انظر التنبيه ص ٣٢ . فلعل ذلك كان نفس العام وفي ولاية المهتدي .

هبط أبو علي البصرة ــ وهو غلام ــ فلزم الشحام (١) رئيس معتزلة البصرة يومها ــ فأخذ عنه علم الكلام ، فكان هو أستاذه فيه . لكن الجبائي لم يكتف ــ فيما يبدو ــ بأستاذه الكبير ، فكان يخالط سواه من المتكلمين ، من المعتزلة وغيرهم ، ثم يرجع اليه ويعيد عليه ما حفظ ، فيزيد له الأستاذ فيه أو يشرح ما غمض (٢) .

واذن فقد كانت طريقته ألا يتقيد بعقل واحد يصبغه بلونه ، ويطبعه بطابعه . بل كان يحب ان يتعرف آراء مختلف العلماء ، ويميز بينها ، ويختار من ذلك ما يرى أنه الحق . وكان أبو علي ــ مع تقديره للشحام وتتلمذه عليه ــ يعظم أبا الهذيل كثيرا ، ويتابعه في كثير من النظريات والآراء . وكان يقول : « ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف الا في أربعين مسألة » (٣) . ويقول القاضي عبد الجبار بن أحمد معبرا عن تعظيم الجبائي لأبي الهذيل انه « ما كان في الدنيا ــ بعد الصحابة ــ أعظم من أبي الهذيل عنده ، الا من يكون أخذ عنه ، كواصل وعمرو » (٤) .

وكان أبو علي يحل الجاحظ أيضا محله من التقدير والاحترام ، رغم رفضه لمذهبه في المعرفة والأفعال وغيرهما ــ فيحكى عنه أنه قال : « لا أحد يزيد على أبي عثمان » (٥) . وهو ربما عناه في لغته وأدبه ، فقد كان يحفظ شيئا من كلام الجاحظ (٦) . ويروى عن

---

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص : ٦٢ ظ

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص : ٦٢ ظ

(٣) نفس المصدر ٦٣ و ــ طبقات المعتزلة ٨٤ ، وعند الملطي انها تسع عشرة مسألة . التنبيه ص ٣٢ .

(٤) طبقات المعتزلة ص ٨٤ .

(٥) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٦) وكان أبو علي يحفظ الفاظه في نعت الصبي «درج وحبا ، وقام وبكى ، وكسر الاناء ، شرح عيون المسائل ج ١ ص ٥٧ ظ .

شيخنا كذلك تقديره لأبي بكر الأصم ـ خاصة فيما يتعلق بمسائل تفسير القرآن الكريم (١) .

والواقع أنه كان لما يذكر عن تعظيمه لهؤلاء الثلاثة ـ وكلهم من كبار شيوخ الاعتزال ـ أثره الواضح في تفكير أبي علي وعقليته، مما سيبدو جليا بعد .

كانت البصرة اذ ذاك مزدهرة بالعلم ، تصطخب بالتيـــارات الدينية والسياسية والفكرية وكانت ـ كما أشرنا ـ ميدانا طيبا للجدل والكلام ، حافلا بمجالس العلم في مختلف فروعه . لكن لم يكن هناك غنى لروح كروح شيخنا عن زيارة بغداد ـ حاضـرة الخلافة ومقر الحكم وكعبة القصاد ـ فكان طبيعيا ـ وقد عرف ما في البصرة وارتوى مـــن علومهـــا ، أن يقصد بغداد حينا مـــن الدهر .

ونحن لا ندري دافعه الى أن يؤم دار السلام ، ولا تشير المصادر اليه . فلعله اذن كان طلبا لمزيد من الثقافة ، أو الطموح الى مركز تتيحه له مخالطة ذوي السلطان ، أو هي الحاجة الى مال يلتمسه في بغداد .

وهكذا شد أبو علي رحاله الى عاصمة بني العباس ـ وهو لا زال حدثا (٢) . فجلس الى أبي مجالد (٣) ولقي المتكلمين . ويحكي الحاكم الجشمي أن أبا مجالد قد استحسن كلامه ، وأعجب بذكائه وتبين له رجحان عقله ، وجلالة قدره ، على حداثة سنه (٤) .

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٥٧
(٢) شرح عيون المسائل · ص ٦٢ ظ
(٣) احمد بن الحسين البغدادي · من الطبقة الثامنة · كان حافظا للحديث واخـــذ عنه أبو الحسين الخياط ايضا · انظر : طبقات المعتزلة ص ٨٥ ·
(٤) شرح عيون المسائل ص ٦٢ ظ ·

لكننا ــ للأسف ــ لا ندري متى قصد بغداد ، ولا مدة مقامه بها . وان كانت الدلائل تشير الى أنه لم يلبث طويلا حتى قفل راجعا الى البصرة .

وفي البصرة كان له صيته، ودوره الكبير في تدعيم موقف المعتزلة ورد هجمات المخالفين .

ثم ترأس معتزلة البصرة بعد وفاة الشحام في عام ٢٦٧ هـ . ولم يكن هناك أجدر منه برئاستها .

ولا شك أن زعامته للمعتزلة كانت مثمرة للغاية ، اذ أعاد للاعتزال مكانته الفكرية الشامخة (١) وكان له من علمه ، واطلاعه على مختلف الآراء والمذاهب ، وحرارة روحه ، مـا مكنه من أن تذعن له سائر طبقات المعتزلة بالتقدم والرئاسة اذعانا لم يتفق لأحد بعد أبي الهذيل الا له (٢) . بل ان ما اتفق له كان أظهر وأشهر أمرا (٣) .

ولقد كانت أغلب اقامة أبي علي بالبصرة . ولا يبدو أنه ارتحل أو تنقل كثيرا ، غير زيارتين لبغداد (٤) ومكثه فيها بعض الوقت . ثم عاش في «العسكر» (٥) بعدئذ وحاضر فيها وأملى وكانت هناك وفاته . وهو ربما زار قريته الصغيرة القريبة (جبي) في بعض الاحيان (٦) .

---

(١) Free Will... P. 83

(٢) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٢ ظ

(٣) طبقات المعتزلـــة ص ٨٠ .

(٤) مرة وهو حديث ومرة في أواخر أيامه كما يذكر ابنه أبو هاشم . شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٨ .

(٥) هي عسكر مكرم بارض الاهواز أسسها غلام للحجاج بن يوسف الثقفي .

(٦) طبقات المعتزلة ص ٨٥ .

ومن المؤكد ان شيخنا تزوج اكثر من مرة . اذ تزوج من أم أبي الحسن الأشعري ـ حوالي عام ٢٦٠ هـ ـ ولا علم لنا بتناصيل أدق عن هذا الزواج الهام (١) . كما كان قد اقترن بابنة خاله ـ أخت أبي محمد بن عيسى (٢) ، وهي التي انجبت له ابنه الشهير أبا هاشم ، عبد السلام .

ولم نعرف أن شيخنا كان ذا صنعة يعيش منها ، وان اتضح لنا اعتماده على زراعة أرض له في (جبي) ورثها عن أبيه كان أبو هاشم يساعده في فلاحتها (٣) . لكن غلة هذه الارض لم تكن لتكفيه ، مما اضطره الى أن يبيعها حصة حصة حتى مات وعليه ديون (٤) . وأحوجته الضرورة الى زيارة بغداد قبل وفاته بحثا عن مصدر أوفر للرزق ، كما يروي ابنه ابو هاشم في معرض شكواه (٥) .

أخـــلاقه :

يقول أبو الحسن الأزرق : « كان من أحسن الناس وجهـا وتواضعا وأكثرهم موعظة » (٦) .

---

(١) خطط المقريزي ج ٤ ص ١٨٦ ومن الصعب القطع بتقدم احدى الزيجتين لنقص النصوص من ناحية وللاختلاف في تاريخ ولادة الاشعري وأبي هاشم من ناحية أخرى .

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ ظ ولم اعثر على ترجمة لابي محمد هذا او والده . الا انه كان يظهر على شيء من اليسار وكان يحب أبا علي . فقد ذكر الحاكم الجشمي عن أبي علي «ان أباه عبد الوهاب تقدم الى بياع التمر فقال : أدفع اليه ما شاء . ومن بعد ذلك لما وقف على الحساب بان له خلاف ذلك . فبلغ ذلك خال أبي علي فكتب الى تابعه أن يدفع لابي علي كل يوم دينارا » . شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٧ ظ .

(٣) طبقات المعتزلة ٦٨ .

(٤) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٧ ظ

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) نفس المصدر ص ٦٤ .

ويذكر صاحب كتاب « المصابيح » انه كان « من العلم والفضل والزهد بمحل لا يدانيه أحد في زماننا هذا » (١) .

ويقول عنه أبو بكر أحمد بن علي الآخشيد انه « كان فقيها ، ورعا ، زاهدا ، جليلا ، نبيلا » (٢) .

وقد اشتهر أبو علي بتواضعه ، حتى يروى أنه دخل «العسكر» فاستفتاه الناس فقال : « نحن شيوخ يتعلم بعضنا من بعض » (٣) .

وعرف عنه الورع وخوف الله . فكان اذا ذكر الموت ــ وهو منطلق في درسه ــ « تحدرت دموعه على خديه وأخذ في العظة حتى كأنه غير ذلك الرجل » (٤) وكان يصحو مبكرا للصلاة ، فان وجد الماء ساخنا توضأ به والا توضأ بالماء البارد وصلى قليلا ثم جلس يفكر في ما يريد أن يمليه (٥) .

أما زهد أبي علي فلا نظن أنه يبلغ مبلغ الانقطاع والتنسك ــ كما كان راهب المعتزلة المردار مثلا ــ اذ لم يكن الجبائي يستنكف من مخالطة أرباب السلطان وذوي المناصب ومجالستهم ، ومشاركتهم طعامهم ، مما كان يغيِّر عليه نفس بعض تلاميذه (٦) .

كان أبو علي ذا مهابة وجلال ، حسن الطلعة أبيض الوجه ، وسيما ، اذا أقبل على الناس أقبل طلقا . ويجلس في مسجده

---

(١) شرح عيون المسائل ص ٦٢ ظ وصاحب كتاب «المصابيح» هو محمد بن يزداذ .

(٢) طبقات المعتزلة ص ٨٠ .

(٣) شرح عيون المسائل ص ٦٣ و

(٤) نفس المصدر ص ٦٤ و

(٥) نفس المصدر ص ٦٣ و

(٦) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٧ ظ .

للاملاء « فما ترى الملك على سريره الا وهو أجمل وأهيب منه » (١).

وكان في طبع شيخنا ميل الى المرح والدعابة ، ويبدو هذا واضحاً في تعبيراته التي وصلنا القليل منها . كما كان ودودا محبا لأصحابه يود لو شملتهم جميعا السعادة والهناء ، وكان آلم شيء لنفسه أن يسمع لاحد منهم شكاية . وذكر من سخائه حكايات عجيبة كثيرة (٢) .

ذكاؤه وقوة حجته :

اشتهر الجبائي بذكائه ، وقوة حافظته ، منذ صغره ، وبفصاحته وقوة حجته . فكان ــ حين لزم الشحام ــ يجالس غيره من المتكلمين ، وهو لا يزال صبيا بعد ، ويحفظ كل ما يقال أمامه ليعيده على أستاذه فيزيد له فيه أو يصلح (٣) .

ويقول أبو الحسن ، انه ما رأى أبا علي ينظر في كتاب (٤) الا يوما رآه وفي يده « زيج » الخوارزمي (٥) ، وآخر ينظر في كتاب « الجامع الكبير » لمحمد بن الحسن (٦) .

---

(١) نفس المصدر ص ٦٤ و

(٢) فضل الاعتزال . للقاضي عبد الجبار بن احمد . نسخة الاستاذ فؤاد السيد التي يهيئها للنشر الان .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢

(٤) يعني أثناء التدريس .

(٥) محمد بن موسى الخوارزمي الرياضي والفلكي الشهير وكان الناس قبل المرصد وبعده يعولون على زيجيه الاول والثاني . ترجمته في الفهرست ص ٣٨٣ .

(٦) ابو عبد الله محمد بن الحسن مولى بني شيبان جالس ابا حنيفة واخذ عنه فغلب عليه الرأي و «الجامع» احد كتبه الكثيرة : الفهرست ص ٢٨٧ .

وكان في تدريسه يعتمد على علمه وحجته ، فـان الكلام ـ حسب قوله ـ أسهل شيء لان العقل يدل عليه (١) .

ومناظرة الجبائي مع صقر المجبر (٢) معروفة . وهي تدل على دقة منطقه وايجازه .

حكي عن أبي الزبير القطان (٣) قال : « كان أبي ينهاني عن مجالس المتكلمين ، فمرضت وخرجت بعد ذلك الى باب الدار وبقربها مسجد . فرأيت الناس مجتمعين . فسألتهم عن سبب اجتماعهـم فقالوا ، قوم من المتكلمين يريدون المناظرة وينتظرون مجيء واحد . فلما طال بهم المجلس ، ولم يأتهم الرجل ، قالوا ، أها هنا مـن يتكلم ؟ وقد حضر المجلس صقر متكلم المجبرة . فاذا غلام أبيض الوجه قد زج نفسه في صدر صقر ، وقال له ، أسألك .

فنظر اليه (صقر) وتعجب من جرأته مع صغر سنه . فقال ، سل .

فقال ، ما تقول ان الله تعالى يفعل العدل ؟ قال ، نعم .
قال ، أتسميه بفعله العدل عادلا ؟ قال ، نعم .
قال ، أتقول انه يفعل الجور ؟ قال ، نعم .
قال ، أيكون بفعل الجور جائرا ؟ قال ، لا يصح ذلك .
قال ، فما أنكرت ألا يكون بفعله العدل عادلا ؟ .

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٦٢ .

(٢) لم أجد اسمه كاملا ولا ترجمته ، وانما هو يدعى « صقرا المجبر » . قيل انه مربرجل يلعن من يجمع الزاني والزانية فقال : انه يلعن الله . فقال له رجل : ويلك ما هذا ؟ فقال صقر : هو ديني . وقيل له : أكان فرعون يقدر على الايمان ؟ قال : لا . قال : أفعلم موسى أنه لا يقدر عليه ؟ قال : نعم . قال : فلم بعثه اللـه تعالى ؟ قـال : سخرية . انظر شرح عيون المسائل ج ١ ص ٢٦ ر

(٣) أبو الزبير القطان . ولم أعثر على ترجمته .

فانقطع صقر . وجعل الناس يسألون ، من هذا الصبي ؟

فقيل ، هو غلام من أهل « جبي » .

فكنا نرى هذا الفضل فيه اذ ذاك » (١) .

قال أبو الحسن : وجعل الناس يعظمون صقرا فقال : « شاهت الوجوه ! هذا صبي يلعب بنا . وهؤلاء يعظمونني ! » (٢) .

وعن أبي عمر الباهلي « أن الخبر اتصل بنا بقدوم أبي علي على العسكر . فاجتمع اصحابنا فعلمنا مسألة نجربه بها . فلما قدم سألناه عنها ، فتكلم بكلمة واحدة أسقطت جميع ما كنا رويناه » (٣) . وكان أبو علي يجيب بكلمة واحدة فلا يكون الا السكوت (٤) .

وهناك الكثير مما يروى عن قوة حجة أبي علي مع أصحابه أو مخالفيه . فقد سأله الخالدي (٥) يوما : ما الدليل على وعد أهل الصلاة ؟ فقال أبو علي : الحدود والاحكام . قال الخالدي : فان التائب يحد ويحكم عليه . قال : ذلك امتحان . فسكت الخالدي (٦) .
وعندما استعد الخراسانيون الثلاثة (٧) للقاء أبي علي في العسكر أرادوا أن يستطلعوا خبره . قالوا : فجعلوا طريقهم على بلخ (٨) ،

---

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ ظ
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٣ ظ
(٤) نفس المصدر .
(٥) أبو الطيب محمد بن ابراهيم بن شهاب . كان فقيها متكلما بغدادي المذهب يتعصب على البصرية ويميل الى الارجاء . طبقات المعتزلة ص ١١٠ .
(٦) طقات المعتزلة ص ٨١ .
(٧) أنظرهم في تلاميذ الجبائي .
(٨) احدى مدن خراسان الشهيرة .

ولقوا بها أبا القاسم (١) فقال لهم : كيف كنتم معه ؟ فقالوا : مكثنا عنده تسعة عشر يوما ما خرجنا من عنده الا منطقعين . وعندما سئلوا : كيف لم تنالوا منه ؟ قالوا : انه كان رجلا فصيحا ، يخيل الينا أنه يقطعنا بفضل فصاحته (٢) .

وقد وصف ابن بيستون (٣) أبا علي فقال : ما هو الا أن يسألك عن مسألة فتدفع مسألته ، فيزيد عليها فتدفع الزيادة ، فيلجئك الى ما لا يمكنك تركه ، ثم يرجع بك الى الاول (٤) .

ولعل ما اتصف به الجبائي من قوة الحجة والفصاحة ووضوح البرهان ، يظهر أكثر ما يظهر في كتاباته .

فقد حكي عن خراساني نزل أحد الخانات،وكان هناك من يعرفه، فسمع له في الليل من الصوت ما يجري مجرى التواجد (٥) . فصعد اليه ، فعرف حاله . فقال : اني كنت اتأمل نقض أبي علي على ابن الراوندي في « الامامة » فلم أقرأ كلام أبي علي عليه • وقلت في نفسي : يا نفسي تكلفني الجواب عن ذلك ! فتعذر علي . فلما نظرت الى كلام أبي علي وجدته كالبحر الزاخر ، يورد عليه النقض والافساد حالا بعد حال . فلم أملك نفسي ! (٦) .

---

(١) أبو القاسم البلخي او الكعبي شيخ البغدادية من المعتزلة وتلميذ الخياط .

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٣ و

(٣) أحد كبار شيوخ المجبرة .

(٤) نفس المصدر السابق .

(٥) اى كان في حالة من الهيام والجذب .

(٦) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٧ و

وحين أثار أبو خليفة (١) ذكر عمرو بن عبيد لما قال له أبو عمرو بن العلاء (٢): يا أبا عثمان! انك أعجمي الفهم ولست بأعجمي اللسان . ان العرب اذا وعدت انجزت واذا اوعدت أخلفت . وأنشد :

واني وان أوعدته أو وعدته

لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

قال أبو علي : ان أبا عثمان أجابه بالمسكت ، قال له : ان الشاعر قد يكذب ويصدق .. ولكن حدثني عن قوله تعالى : « لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (٣) . ان ملأها أتقول صدق ؟ قال : نعم . قال : فان لم يملأها . فالقول صدق ؟ فسكت أبو خليفة (٤) .

أما علم أبي علي بالكلام ومسالكه فتدل عليه هذه المائة والخمسون ألف ورقة التي قيل انه أملاها في علم الكلام ، كذلك الأسماء التي وصلتنا لكتبه فيه ، ومكانته الرفيعة التي احتلها بين المعتزلة متقدمهم ومتأخرهم .. فانه هو الذي « فتق علم الكلام ويسره وذلله ، وسهل ما استصعب منه ، ووضع فيه الكتب

---

(١) أبو خليفة الفضل بن حباب الجمحي ، مولى آل جمح من قريش ، وكان ولي القضاء بالبصرة . كان فصيحا لا يتكلف الاعراب وله أخبار وطرائف حسان . ترجمته وافية في مروج الذهب للمسعودي . ج ١ ص ١٧٣-١٧٥ .

(٢) أبو عمرو بن العلاء بصري من أهل النحو واللغة والادب . كان على مذهب أهل السنة . أنظر هذه الحكاية أيضا في (الفرق بين الفرق) ص ٣٦٤ ـ ويدعى ابن المرتضى انه من جملة المعتزلة . طبقات ص ١٣١ .

(٣) سورة : هود آية : ١١٩ .

(٤) طبقات المعتزلة . ص ٨٣ .

الكثيرة الجليلة وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق مثله لاحد » (١) .

مجالسه :

كانت مجالس أبي علي في « البصرة »و « العسكر » معروفة يقصدها الناس من جميع الطبقات ومختلف المستويات .

فكانت عادته أن يخرج فيجلس في المسجد صباحا ، ويأتيه الناس يسألونه وهو يجيب . وربما جاء من يناظره ويجادله من الموافقين أو المخالفين . ثم يدخل بيته ليخرج ثانية الى تلاميذه المتخصصين فيملي عليهم في شتى المرضوعات ، ومختلف فروع العلم (٢) .

وكان يقعد في المجلس ليجيب عن مسألة النساء ، وربما جاءت المرأة تسأله في باب الحيض وتستحي ، فكان اذا عرف ذلك خلَّى أصحابه وخرج اليها وأفتاها (٣) . وعندما اختلف الأشعري مع أستاذه الجبائي ، واشتدت الوحشة بينهما جاء الأشعري مرة وجلس بعيدا بحيث لا يراه أستاذه السابق ، وصار يملي امرأة مسائل تتوجه بها الى أبي علي فيجيب عنها (٤) . وكانت هذه المجالس تتخذ في أحيان كثيرة طابع الوعظ ، (٥) وكانت فصاحة الشيخ ـ الى جانب ما عرف عنه من ورع ـ تجتذب الناس اليها في كل حين ، فيجتمع عنده عالم من الناس (٦) . وطالما حفلت مجالس

---

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٢ ظ
(٢) نفس المصدرص ٦٣ و
(٣) نفس المصدر ص ٧٣ ظ
(٤) وفيات الاعيان ج ٢ ص ٢٧٧ ٠
(٥) نفس المصدر والصفحة ٠
(٦) نفس المصدر والصفحة ٠

أبي علي بالجدل والمناظرة بينه وبين خصومه ، أو بينه وبين تلاميذه ، أو بين بعض تلاميذه وبعض . فقد كانت حرية الجدل والكلام تفتح بابا واسعا للأخذ والرد في جليل المسائل ودقيقها .

وعلى هذا جمعت مجالس الجبائي صنوف العلم وضروب المعرفة الدينية ، من كلام ، وفقه ، وتفسير ، ووعظ ، وما يتصل بهذه الأمور من أحاديث اللغة والشعر والأدب ، فان علم الشيخ باللغة مشهور ، وحفظه للشعر مذكور (١) .

علمه ومؤلفاته :

كان الجبائي عالما بالمعنى الاعتزالي ، وهو معنى يتطلب من صاحبه أن يكون ملما بأطراف المعرفة الدينية والدنيوية ، مستعدا للدخول في نقاش مع مختلف الفرق والاتجاهات مع تعدد اهتماماتها وتنوعها . وهو ما سنعرض له بتفصيل أكبر بعد قليل .

وقد عرف عن الجبائي تبحره في العلم وسعة اطلاعه وتنوعه . حكوا ان رجلا قال : سألت أبا علي عن كذا فلم يجب . فقال أبو عمر الباهلي : « فأنا جزء من مائة جزء من أبي علي هات حتى أجيبك » ! فبلغ الحديث محمد بن عمر الصيمري (٢) ، فقال : « لا والله ! ولا جزء من ألف جزء (٣) » .

وكان أبو علي يقول : « العلم يحتاج الى أربعة أشياء : كفاية،

---

(١) فضل الاعتزال ، نسخة الاستاذ فؤاد السيد ص ٣٢١

(٢) من الطبقة التاسعة حسب تقسيم القاضي ومن أخذ عنه ، عرف بالعلم والزهد والغلو في معاداة ابي هاشم ، وكان تلميذا مقربا من ابي علي ، طبقات المعتزلة ص ٩٦ .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ و .

وعناية ، وذكاء ومعلم » (١) .

ويعلق الجشمي على هذا بقوله : واجتمع ذلك لأبي علي ، لأنه كان في كفاية من مال أبيه ، وكان أحرص الناس على العلم والتعلم، وأذكاهم ، ولزم الشحام وهو معلم الخير (٢) .

وكان الشيخ صاحب تصنيف وقلم ، اذا صنف يأتي بكل ما أراد (٣) .

وقد أثبت « الملطي » أنه وضع أربعين ألف ورقة ، وتفسيرا للقرآن في مائة جزء ، وشيئا لم يسبقه أحد بمثله (٤) . وحكوا أن أصحابه حرروا ما أعلاه فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة (٥) ، الورقة نصف كراس (٦) .

وقد شملت مؤلفات شيخنا الكثيرة ــ كما هو متوقع ــ عديدا من ميادين المعرفة ليس من اليسير حصرها . وان كانت تلخصها عبارة صاحب « شرح الأزهار » من أن « لأبي علي عناية بالرد على الفلاسفة والملحدة ، وتقرير العدل والتوحيد » (٧) . فقد كان له اذن جانبان من النشاط الفكري هما : جانب الاثبات لنظريات المذهب بما يكتب في أصوله ويشرح من مبادئه ثم جانب الدفاع عنه ــ وعن الأسلام ــ ضد خصومه من الزنادقة وأتباع الفلسفات الوثنية

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) تبيين كذب المفتري على الامام الاشعري . لابن عساكر .

(٤) التنبيه والرد على أهل الاهواء . ص ٣٢

(٥) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٣

(٦) شرح الازهار . لعبد الفتاح النجري طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ ج ١ ص ٢٣٧ .

(٧) نفس المصدر والصفحة .

وهذا كان أيضا موقف كبار شيوخ الاعتزال ـ كأبي الهذيل والنظام والجاحظ ـ كل بحسب ظروف عصره الذي عاش فيه .

ونحن نستطيع من النظرة الأولى الى أسماء هذه المؤلفات وعناوينها ان نلاحظ تعدد جوانب تفكير الجبائي وتنوع اهتماماته العلمية . وهذا أمر طبيعي جدا ، فقد كان على من يدخل غمار هذا الميدان ويلقي بنفسه فيه ، أن يكون على بصيرة وعلم بمختلف التيارات ، مطلعا على متباين الآراء والمذاهب . ومن هنا جاء هذا التعدد في جوانب الثقافة ـ لا بالنسبة لشيخنا فحسب ـ وانما بالنسبة لأغلب المتكلمين . وهو يعود الى أن علم الكلام كان هو الملتقى الحقيقي لمختلف العلوم ، حتى ما يدخل منها في نطاق العلم التجريبي بمعناه الحديث ، وذلك لاتصال كل هذه العلوم بالبحث الرئيسي في علم الكلام .. أعني الله سبحانه وتعالى ، بارىء هذا الكون ومنشئه (١) .

ومن ذكرنا لأسماء هذه الكتب التي ألفها أبو علي نستطيع أيضا ان نستشف نواحي تفكيره وطبيعتها ، وندرك بعض ما كان يهتم به ويسير في طريقه .

غير أن ضياع جميع هذه المصنفات دون استثناء جعل من العسير الحكم على شيخنا حكما قاطعا مدعما بالبرهان المأخوذ من نصوصه هو . فان كل ما لدينا من كتبه شذرات هنا وهناك ، متناثرة في بطون مؤلفات المعتزلة المتأخرين عنه ، وكل ما نجده من مذهبه آراء يعرض لها الكتاب في سياق كلامهم عن بعض المشكلات .

---

(١) فلا محل لعجب الاستاذ احمد أمين من بحث المتكلمين في هذه المسائل الطبيعية انظر : ظهر الاسلام · ج ٤ ص ٢٣

وكثيرا ما يتردد الرأي الواحد في عدة كتب مما لا يفيدنا شيئا جديدا .

وعلى كل حال فاننا الآن سنعرض لكتب الجبائي ونحاول تصنيفها على ضوء دراستنا له وما عثرنا عليه من اشارات موجزة ـ في أغلب الأحيان ـ لفحوى هذه الكتب .

أ ـ علم الكلام :

ألف شيخنا ـ بطبيعة الحال ـ في علم الكلام كتبا عدة ـ على مذهب المعتزلة ولم يصلنا منها ـ كغيرها ـ شيء الا عناوين بعضها .

ويمكننا أن نقسم هذه المصنفات الى قسمين اثنين : أولهما ما كان في المذهب وأصوله وتقريراته وأحكامه . ولعلها كانت تحوي شروحه لآراء سابقة أو بسط رأي جديد صدر عنه ، أو للدرس والمذاكرة. وثانيهما ردود على بعض شيوخ المذهب نفسه ـ متقدمين ومعاصرين ـ نتيجة للاختلافات الداخلية المعروفة في مذهب الاعتزال .

فمن القسم الاول :

١) كتاب « الأصول (١) .
٢) كتاب « الأسماء والصفات » (٢) .
٣) كتاب « النفي والاثبات » (٣) .

---

(١) شرح عيون المسائل . ج ١ ص ٦٩ و
(٢) نفس المصدر . ص ٦٨ ظ .
(٣) الفرق بين الفرق . ص ١٨٠

٤) كتاب « التعديل والتجوير » (١) .

٥) كتاب « اللطف » (٢) .

٦) كتاب « التولد » (٣) .

٧) كتاب « الرؤية » (٤) .

ومن القسم الثاني :

٨) كتاب « المخلوق » (٥) . وهو في الرد على أبي الهذيل يكفره فيه . وقد انتشر انتشارا واسعا في خراسان حتى اضطر بعض علمائها الى قصد أبي علي لمناقشته في ما جاء به كتابه ، وهؤلاء هم الخراسانيون الثلاثة ــ وذلك بعد أن فسد الأمر به عليهم ــ كما يقولون .

٩) كتاب « نقض الطبائع » (٦) على أبي عثمان الجاحظ ، فقد خالف الجبائي وابنه الجاحظ في قوله ان الأفعال تقع بالطبع وأنه ليس للأنسان الا الأرادة . وقد جاء في « المغني » جزء ١٢ شذرات منه .

١٠) كتاب « نقض كتاب عباد في تفضيل أبي بكر على علي » (٧). وهو ما يدخل في بحث الأمامة ومسألة التفضيل ، وقد

---

(١) المغني . للقاضي عبد الجبار بن أحمد . ج ٦ ص ٢٠٧

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٩ و

(٣) المصدر السابق . ص ٦٣ و

(٤) تبيين كذب المفتري ص ١٣٤

(٥) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٣ والفهرست ص ٦٣ ــ وجاء في « ديوان الاصول» لابي رشيد النيسابوري ذكر «مسائل» علي أبي الهذيل ولعله نفس كتاب المخلوق .

(٦) المجموع من المحيط بالتكليف ج ٤ ص ١١٠ ظ ، وله كتاب عليه وعلى معمر في الطبائع «الفرق . ص ١٣٢ .

(٧) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ ظ

اختلف المعتزلة فيهما اختلافا بينا . وكان أبو علي يتوقف في مسألة التفضيل بادىء الأمر ثم مال الى علي (كرم الله وجهه) ميلا ظاهرا .

١١) كتاب « نقض كتاب الخياط في الجسم » (١) .

وهو نقض لمذهب الخياط ـ الذي فارق به جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة كما يقول البغدادي من أن الجسم في حال عدمه يكون جسما لأنه يجوز في حال حدوثه أن يكون جسما . وقد ذكر الجبائي ان قوله هذا يؤدي به الى القول بقدم الأجسام .

١٢) كتاب « نقض الدامغ » (٤) .

والدامغ كتاب لابن الراوندي طعن فيه على القرآن الكريم ونفى كونه معجزا أو بليغا .

١٣) كتاب « نقض التاج » (٣) على ابن الراوندي كذلك .

١٤) كتاب « نقض الزمرد » (٤) على ابن الراوندي كذلك .

١٥) كتاب « نقض قضيب الذهب » (٥) على ابن الراوندي كذلك .

١٦) كتاب « نقض عبث الحكمة » (٦) على ابن الراوندي كذلك .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٨٠ .

(٢) المنتظم في التاريخ . ج ٦ ص ٩٩

(٣) المنتظم في التاريخ . ج ٦ ص ٩٩

٤) المنتظم في التاريخ . ج ٦ ص ٩٩

(٥) المنتظم في التاريخ . ج ٦ ص ٩٩

(٦) المنتظم في التاريخ . ج ٦ ص ٩٩ .

١٧) كتاب « نقض الأمامة » (١) على ابن الراوندي كذلك . وهو من الكتب المهمة في موضوع الأمامة . وكان ابن الراوندي قد ألف « الأمامة » للرافضة ، مقابـــل ثلاثين دينارا ، ينصر فيـه مذهبهم في الأمامة والنص على علي بن أبي طالب .

ب ـ علوم القرآن :

اهتم أبو علي بالقرآن وعلومه اهتماما بالغا ـ مما سيأتي ذكره بعد . وله في ذلك :

١٨) « قدمة التفسير » (٢) .
وهو عمل منفصل لبسط رأيه في القرآن ككـلام الله معجز بليغ .

١٩) كتاب « التفسير » (٣) .
عمل فيه على تأويل القرآن حسب مفهوم المعتزلة ، واتخذ منهجا عقليا خاصا به ولم يقلد أحدا فيه .

٢٠) « متشابه القرآن » (٤) .
ولعله عني فيه بتبيان مذهب المعتزلة في بعض الآيات .

٢١) كتاب « المخلوق » (٥) .
وربما كان هو كتاب « المخلوق » السابـق الذكر الـذي نقضه على أبي الهذيل العلاف .

---

(١) اعجاز القرآن « المغني » . ص ١٥٢
(٢) المجموع من المحيط بالتكليف جـ ٤ ص ٤١ ظ
(٣) الفهرست ص ٥١ .
(٤) الفهرست ص ٥٥
(٥) الفهرست ص ٥٧ .

جـ ـ الحديث :

لم يشتهر عن المعتزلة أنهم ذوو اهتمام بالحديث الشريف وروايته ، وهو أمر يكاد يجمع عليه الناس . بل ربما كانوا على النقيض من ذلك خصوما أشداء للمحدثين ومواقفهم منهم مشهورة على امتداد تاريخ الاعتزال (١) .

لكن هذا الرأي في الواقع يقبل المناقشة من حيث تعميم الحكم أو عدم تعميمه على جميع شيوخ المعتزلة .

والحق أن كثيرا من مخالفي المعتزلة أخذوا عليهم عدم عنايتهم برواية الحديث ، وطعنوا في كونهم من أهل السنة والجماعة على هذا الأساس ـ أعني نفرتهم من المحدثين . غير أن في هذا القول نصيبا من الحق لا الحق كله .

ولقد كان النظام أشهر من طعن في الحديث ورواته وشنع عليهم بما كانوا يروونه من أحاديث غريبة يظهر فيها الوضع والتكلف ، ولا تصمد أمام النقد والتحليل والتمحيص (٢) . واتبعه فريق كبير من المعتزلة في هذا الطعن . وكان الدافع وراء موقف ابن سيار وأصحابه ما عرف عنه ـ وعن المعتزلة بوجه عام ـ من تقدير للعقل واحترام أحكامه ، وعدم التسليم بكل ما يأتي به المحدثون ـ

---

(١) يقول الاستاذ أحمد أمين في «ضحى الاسلام» ج ٣ ص ٨٥ طبعة سادسة : « كان موقفهم من الحديث كثيرا ما يكون موقف المتشكك في صحته وأحيانا موقف المنكر له ، لانهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل » ثم يقدم امثلة عديدة لما يقول .

(٢) كان النظام أشد الناس ازراء على أهل الحيث وهو القائل فيهم :

زوامل للاسفار لا علم عندهم ... بما تحتري الا كعلم الاباعر

وله أقاويل في تناقض بعض الاحاديث مع الكتاب ومع بعضها بعضا ، وأحاديث يستبشعها من جهة العقل . ويسرد الجاحظ في « الحيوان » وابن قتيبة في « تأويل مختلف الحديث » بعض ما أنكره النظام من الاحاديث . انظر : ابراهيم بن سيار النظام . للدكتور أبي ريدة ص ٣١ .

وفيهم من لا يتورع عن الكذب في حديثه أو تحريفه (١) .

لكن المعتزلة ـ والنظام نفسه ـ لم ينكروا الحديث جملة ويطرحوه كله . بل اننا نراهم يتخذون منه في كثير من الاحايين اداة للرد على الخصوم ووسيلة لدفع أقوالهم واثبات ما يذهب المعتزلة اليه(٢) ، وان كان التحوط واعمال العقل وتمحيص الاحاديث هو الغالب على موقفهم منها .

وقد أفرد القاضي عبد الجبار فصلا للحديث في كتابه « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » (٣) بين فيه مزالق المحدثين وأخطاءهم من ناحية ، ودفع تهمة المخالفين للمعتزلة باهمالهم الحديث من ناحية أخرى .

يقول القاضي : « وأما ظن من يظن في أصحابنا أنهم ليسوا من أهل الحديث فليس كما قال . وذلك كظن بعضهم أنهم ليسوا من أهل الفقه . وانما ظن هذا القائل من أجل أنهم لم يشهروا أنفسهم بالفقه وتوفروا على ما هو عندهم أجدى في الدين من ذلك . وكذلك القول في طلبهم الحديث » (٤) .

فكأن عبد الجبار يريد أن يقول بان اهتمام المعتزلة قد شمل مختلف ميادين العلم وأن لهم باعا في كل مجال ، وان لم يشهروا أنفسهم بشيء الا في الميدان الذي اختاروه ، وهو علم الكلام .

---

(١) انظر في هذا الفصل الذي عقده القاضي عبد الجبار للكذابين من أهل الحديث في كتابه « فضل الاعتزال » .

(٢) مثلما يفعلون مع حديث «العقل» .

(٣) تحت الطبع

(٤) فضل الاعتزال . نسخة الاستاذ فؤاد السيد ص ١٣٩ .

ثم يورد عبد الجبار رد ابي علي الجبائي على ابن الراوندي ، ذكره ـ كما يقول ـ في جواب « الامامة » ودفع به ما ذهب اليه ابن الراوندي من أن « هذه الطائفة لا دخل لها في الحديث ، وبين (أبو علي) كثرة المحدثين من أصحابنا وكثرة المصنفين منهم » (١).

وهذا الرد من أبي علي يتفق في الواقع مع ما يذكر عن رواية كثير من أهل الاعتزال للحديث وحفظه ، مثل عبد الرحيم أبي الحسين الخياط (٢) وأبي مجالد بن الحسين البغدادي (٣) ، وغيرهما .

فانكار المعتزلة على أهل الحديث كان نابعا في أساسه عن تمسكهم بالعقل واطراح ما يرويه « الحشوية » من أحاديث تبلغ من السخف أحيانا حدا كبيرا ، والحرص على فضح الوضاعين المحترفين أو « النابتة » كما يسمونهم . وهذا ما أهاج عليهم المحدثين وملأ صدورهم حقدا وضغينة .

أما الحديث الموثق ـ متنا وسندا ـ فان المعتزلة يرحبون به ويأخذون بنصوصه ويروونه كما نرى في كثير من المواضع . وقد يذهب الأمر ببعضهم أن يضع شرحا لمسند أحد كبار شيوخ الحديث، وهو ما فعله شيخنا أبو علي .

فقد أورد النجري في كتاب « شرح الأزهار » ان لأبي علي « شرحا على مسند ابن أبي شيبة » (٤) .

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) طبقات المعتزلة ص ٨٥ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) شرح الازهار . ابن مفتاح النجري ج ١ ص ٣٧ طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ . وهو عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ابراهيم بن عثمان العبسي ، محدث توفي سنة ٢٣٥ هـ . روى عنه البخاري ومسلم وأبو داوود وابن ماجه . تهذيب التهذيب لابن حجر ج ٦ . ومسند أبي شيبة معروف توجد منه أجزاء في «الظاهرية» بدمشق و «دار الكتب» بمصر وفي اسطمبول كذلك ـ حسبما اخبرني الاستاذ فؤاد السيد أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية .

فاذا ثبت هذا الخبر فان له دلالة هامة ، تكمن في أن موقف المعتزلة من أهل الحديث لم يكن موقف الرفض التام بقدر ما هو موقف الناقد الحفيظ على سلامة الأثر النبوي العظيم من أن يعبث به العابثون . وليس أدل على ذلك من شرح شيخنا هذا الذي ذكرناه .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فاننا لم نعرف أحدا من شيوخ الاعتزال من قبل جرد نفسه لشرح مسند ما أو مصنف في الحديث ، حتى جاء أبو علي ففعل . وهذا يشير الى التبدل الذي طرأ على موقف المعتزلة ، والعوامل الذي دخلت على مذهبهم فعدلت فيه جوانب كثيرة ـ كان من جملتها جانب الأخذ بالحديث .

لكن لا بد من تحرز وتحوط في هذا المجال ، من حيث أن هذا الشرح الذي يذكر عن شيخنا لمسند أبي شيبة لم يكن بمعناه المفهوم ، بقدر ما يكون تأويلا للحديث ، وتفسيرا له من وجهة نظر المعتزلة الخاصة ، ونقدا وتمحيصا في ضوء العقل ، ثم قبول ما يتفق مع هذا العقل واطراح ما يخالفه . ولنا في ذلك مثال يرويه ابن المرتضى نقلا عن القاضي عبد الجبار ، هذا نصه :

« سأل البركاني (١) أبا علي فقال : ما تقول في حديث أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة عن النبي (ص) : لا تنكح المرأة على عمتها ، ولا على خالتها ؟ فقال أبو علي : هو صحيح . قال البركاني : فبهذا الاسناد نقل حديث (حج آدم موسى) . فقال أبو علي : هذا الخبر باطل . قال البركاني : حديثان باسناد واحد ، صححت أحدهما وأبطلت الآخر ؟! قال أبو علي : لأن القرآن يدل على بطلانه ، واجماع المسلمين ، ودليل العقل . فقال : كيف

(١) أو التركاني ٠ ولم أعثر له على ترجمة ٠ قارن شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٣ و

ذلك ؟ قال أبو علي : أليس في الحديث أن موسى لقي آدم في الجنة فقال له . يا آدم ! أنت أبو البشر . خلقك الله بيده ، وأسكنك فسيح جناته ، وأسجد لك ملائكته ، أفعصيته ؟ فقال آدم ، يا موسى ! أترى هذه المعصية فعلتها أم كتبها الله علي قبل أن أخلق بألفي عام ؟ قال موسى ، بل كل شيء كان كتب عليك . قال ، فكيف تلومني على شيء كان كتب علي ؟ قال : فحج آدم موسى .

قال أبو علي للبركاني : أليس هذا الحديث هكذا ؟

قال : بلى !

قال أبو علي : أليس اذا كان عذراً لآثم يكون عذرا لكل كافر وعاص من ذريته ، وأن يكون من لامهم محجوجا ؟!

فسكت البركاني . (١) .

وفي هذا الخبر الكثير مما يغنينا عن الأطالة . ومنه نستخلص أيضا طريقة أبي علي ــ وهي طريقة المعتزلة أيضا ــ في نقد الأحاديث ، وعدم تقبل سوى « ما يدل العقل عليه » ولا عبرة بهذه القوائم الطويلة من الأسماء التي يوردها المحدثون في أسنادهم ، وانما العبرة كلها في مدى اتفاق الحديث مع العقل والفهم السليم . أو كما يقول أبو علي نفسه عن أبي هريرة « انما هو رجل من المسلمين (٢) » .

ولا نخال شيخنا يشذ عن قاعدة أصحابه . فيكون شرحه لمسند أبي شيبة ــ ان صح ــ آلا على أساس هذه القاعدة وبهدي من

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٨٠ .

(٢) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٣ وهو يقول ايضا « ما صححت هذا لاسناده ولا أبطلت ذاك لاسناده . »

عقله وحده . ومن يدري ، فلعل هذا الشرح كان هو الآخر على هيئة رد من تلك الردود التي اشتهر بها الجبائي على مختلف الطوائف والفرق .

أضف الى هذا ما كان يلقى به المعتزلة بعض أصحاب الحديث من الزراية والاستخفاف وعدم التقدير لهم ، ونبزهم بالألقاب من مثل « الحشوية » و « المجبرة » و « النابتة » وما اليها مما كان يعطي معنى محقرا لهم ومنتقصا منهم . وكان أبو علي نفسه يدعو هؤلاء المتحدثين بـ « النوابت » (١) في معرض كلامه عن معاوية ورواية المحدثين الحديث عن آل النبي (ص) ثم قولهم بابن أبي سفيان . وهو ما كان يفعله الجاحظ في المناسبة نفسها ، حين يسمي بعض هؤلاء المحدثين « النابتة » . وهو ربما يعني بهذه الكلمة « المبتدعة » التي نبتت ونشأت في ذلك العصر وتولت الاحتجاج لمعاوية (٢) .

لكن أبا علي كان يعترف – دون حرج – بأن للحديث أهله المتخصصين ، العالمين بطرقه واسناده وشروطه ، مما لم يكن المعتزلة منهم ولا ينهجون منهجهم ، وهم الحنابلة ، بينما اختص أهل الاعتزال بالكلام (٣) .

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٨٢

(٢) انظر : « الجاحظ ... حياته وآثاره » لطه الحاجري ص ١٩١ طبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٢ .

(٣) جاء في كتاب « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» لابن تغرى بردي الاتابكي ٣ ص ١٨٩ طبعة دار الكتب . القاهرة ١٩٣٢ م : « قال الذهبي، وجدت على ظهر كتاب عتيق : سمعت أبا عمرو يقول : سمعت عشرة من أصحاب الجبائي يحكون عنه (أنه) قال : الحديث لاحمد بن حنبل ، والفقه لاصحاب أبي حنيفه ، والكلام للمعتزلة والكذب للرافضة » .

د ـ الفلسفة :

لا تكاد تخفى على الناظر في مذهب المعتزلة تلك النزعة الفلسفية الواضحة فيه . وهذا أمر معروف للباحثين الذين يذهب بعضهم الى أن المعتزلة كانوا أسبق من استفاد بالفلسفة اليونانية في الأسلام ، ووجه عنايته نحو دراستها وتعمقها ، والأمثلة على ذلك لا تدخل تحت حصر (١) .

والمتبع لآراء ونظريات شيوخ الاعتزال ـ كأبي الهذيل والنظام والجبائيين ـ و غيرهم يرى بكل جلاء مقدار تأثير الفلسفة في هذه الآراء والنظريات ، ويلمس مدى وثوق العلاقة ـ في مذهبهم ـ بين علم الكلام والفلسفة حتى لم يعد الناس يفرقون بين الأثنين ويحسبونهما شيئا واحدا (٢) ... والتبست عند المتأخرين مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يميز احد الفنين عن الآخر .

ولا يعني هذا بطبيعة الحال اتباع المعتزلة لهوى الفلسفة اليونانية وتسليمهم بمقولاتها .. فان لهم موقفهم الخاص منها ومن نظرياتها ، خاصة فيما يتعلق بالكون وتصوره ، وبالمنطق الأرسطي وأسسه ، وقد عني الكثير من المتكلمين بالرد على أرسطو والنقض عليه ، وبالكلام في المشكلات الفلسفية المحضة ومناقشتها .

وعلى كل حال ، فاننا سنرى ـ أثناء بسطنا لمذهب أبي علي ـ ما فيه من أفكار فلسفية ونظريات وآراء ترجع في كثير من الأحيان الى ميدان الفلسفة وتأثيرها .

---

(١) راجع : «الملل والنحل» للشهرستاني اثناء حديثه عن فرق المعتزلة مثلا ... واتصال المعتزلة بالفلسفة تجده عند أغلب من كتب عنهم من الباحثين .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ١٠٥٩ تحقيق علي عبد الواحد وافي .

لكن المهم أن نذكر هنا أنه كانت لأبي علي مؤلفات في الفلسفة ـ والمنطق بوجه خاص ـ ونقوض على شخصياتها ـ وأهمهم أرسطو ـ فقد كان للشيخ عناية بالرد على الفلاسفة والملحدة (١) . وقد ورد بالفعل على بعض منطق ارسطو (٢) ـ مثلما فعل ابنه أبو هاشم من بعد ـ ونحن نستطيع عد كتابه في « الجسم » على أبي الحسين الخياط ضمن مؤلفاته الفلسفية .

على أن هناك كتابا يذكر لشيخنا ربما نفهم من عنوانه علاقة بالمنطق، أو المعرفة، هو: (٢٣) «في النظر والاستدلال وشرائطه»(٣).

وقد أهتم أبو الحسن الأشعري بالرد عليه ـ ضمن ما رد عليه من كتبه . وان لم يبلغنا ـ للأسف ـ شيء من الأثنين .

هـ ـ علم النجوم :

كان للجبائي ـ الى جانب ما ذكرنا ـ اهتمام بضرب آخر من العلم كان له تأثيره الكبير في عصره، ومدار عناية المفكرين آنذاك(٤).

---

(١) شرح الازهار ج ١ ص ٣٧ .

(٢) انظر : مناهج البحث عند مفكري الاسلام . لعلي سامي النشار ص ٨١ ـ ٨٢ . طبعة القاهرة ١٩٦٥ م .

(٣) تبيين كذب المفتري . ص ١٣٤ ولعله كتاب يبين مذهبه في المعرفة . على نمط كتاب القاضي عبد الجبار بن أحمد «النظر والمعارف» أحد اجزاء «المغنى» .

(٤) ان نظرة واحدة الى اسماء الكتب التي اوردها ابن النديم واسماء أصحابها ترينا مدى النشاط الذي كان يلقاه علم النجوم . أنظر «الفهرست» ص ٣٧١ وما بعدها . ومن الاسماء اللامعة في هذا المجال : محمد بن موسى الخوارزمي ، وأبو يوسف يعقوب الكندي. وآل نوبخت ، وأبو معشر جعفر بن محمد البلخي . وكان الخلفاء ـ كالمتوكل والمستعين ـ يأخذون بتنبؤات المنجمين . أنظر : الفهرست ص ٣٨٦ ومروج الذهب للمسعودي . ج ٤ أثناء حديثه عن المتوكل . وقد كانت المعارضة تشتد أحيانا ضد « التنجيم » ، بمعنى التنبؤ بالغيب عن طريق النجوم ، لكن علم « الفلك » وعلم «الهيئة» كانا يجدان تشجيعا كبيرا . راجع : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية . تأليف عبد الرحمن بدوي . ص ١٤٤ طبعة ثالثة ١٩٦٥ .

واعني به « علم النجوم » أو « التنجيم » أو « علم الفلك » (١) . ونحن لا ندري من أين جاءه هذا الاهتمام ولا أساتذته في هذا العلم وان كان تاريخ المعتزلة لم يخل من رجال شغلوا بالتنجيم ودافعوا عنه (٢) . ومنهم من أنكره ورد عليه . ونحن نجد في كتاب « شرح عيون المسائل » للحاكم الجشمي دلائل عدة تشير الى عناية الجبائي بالتنجيم . وهو ربما جنح الى تصديق نبوءات النجوم في بعض الأحيان لا على أساس تأثيرها في حياة الانسان وتدبير الكون ، كما قد يتبادر الى الذهن . وانما على أساس أن أكثر نبوءاتها « يجري مجرى الأمارات » (٣) .

لكن الثابت على كل حال أن شيخنا « كان ينظر في شيء من النجوم » (٤) كما يقرر الحاكم ، وكما تدل عليه الحكايات والأخبار عنه .

ومن الأخبار المشهورة عن أبي علي ، أنه حينما ولد له أبو هاشم نظر في الطالع فقال : « رزقت ولدا يخرج من بين فكيه كلام الأنبياء (٥) »

وذكر أبو هاشم قال : « كتب الي أبو علي في بعض الايام وأنا في البيدر أن أجمع ما حصل في البيدر الى كنٍّ قبل هجوم الليل . ففعلت . فلما جن الليل اذا ببرد ومطر أفسدت أموال الناس (٦) » .

وكان أبو علي ـ كما يظهر ـ يؤمن بساعات السعد والنحس ، ويعمل بالاختيار (٧) .

(١) هناك فروق بين هذه الالفاظ الثلاثة . ولكنها كانت جميعها مدار الاهتمام يومها .
(٢) انظر «الانتصار» للخياط ص ١٠٣
(٣) طبقات المعتزلة . ص ٩٩
(٤) شرح عيون المسائل . ص ٦٧ و
(٥) نفس المصدر ص ٦٧ ظ
(٦) نفس المصدر ص ٦٩ ظ
(٧) يعني اختيار ساعة صالحة . طبقات المعتزلة ص ٩٨ .

فقد روى الرامهرمزي (١) أنه عندما أراد الخروج من عنده والانصراف الى بلده (رامهرمز) ذهب لتوديعه ورفقاؤه في السفينة ينتظرون . فقال أبو علي له : اصبر .

قال : فضاق صدري لذلك خيفة من ضجر أهل الرفقة .

قال : فعدت الى توديعه . فقال : اصبر . فلما قرب الغروب قال : الآن في ودائع الله .

فعلمت أنه انما أخرني لشيء يتعلق بالاختيار (٢) .

ومهما يكن من شيء ، فان هذه الأخبار ونظر شيخنا في « زيج » الخوارزمي – كما مرّ – تدل على اهتمامه بالفلك والنجوم اهتماما كان سائدا في عصره متغلبا على عقول المفكرين .

الا أنه يبدو أن لأبي علي موقفا خاصا من التنجيم بالذات . فهو بمقدار تسليمه بأن هناك « علامات لما أجرى الله العادة أن يفعله عند المقارنات المعروفة » (٣) والاستدلال على ما يكون عادة عند هذه المقارنات – فانه لا يرى للنجوم تأثيرا في الحياة يقدم أو يؤخر شيئا . فان ما سيكون سيكون – خاصة فيما يتعلق بالأمور الكونية العظمى .

ولعل هذا ما دفعه الى تأليف كتب – كما يذكر الحاكم الجشمي – يرد فيها على المنجمين ويبين بطلان مذاهبهم ، ويذكر أن كثيرا منها

---

(١) أبو محمد عبدالله بن العباس الرامهرمزي . من اصحاب أبي علي المقربين . كان له جامع معروف ببلدته رامهرمز وفيه ابتدأ القاضي عبد الجبار كتابه الكبير «المغني» جعله ابن المرتضى من الطبقة التاسعة . طبقات المعتزلة ص ٩٨ .

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٩ ظ

(٣) طبقات المعتزلة . ص ٩٨ .

يجري مجرى الأمارات التي يتغلب على الظن عندها (١) .

ونحن لا نعرف أسماء هذه الكتب ـ وبالطبع لا نعلم محتوياتها ـ الا اسم كتاب واحد هو : (٢٤) « الرد على المنجمين » (٢) .

ويبدو أن شيخنا لم يكن في رده قويا ولا حازما ، وانما أكتفى كما يقول اجنتس جولدزيهر ـ باتخاذ وجهة نظر الشكاك (٣)، مما دفع أحد شيوخ المعتزلة الشيعة في عصره ـ هو أبو محمد بن موسى النوبختي ـ الى الرد على أبي علي الجبائي نفسه ، واستدراك ما فات شيخنا الرد عليه (٤) .

وفاتـــه :

اتفقت المصادر على أن وفاة أبي علي الجبائي كانت في السنة الثالثة من المائة الرابعة بعـــد الهجرة (٥) (٩١٥م.) بمدينـــة « العسكر » (٦) وكان أوصى ابنه أبا هاشم أن يدفنه في «العسكر» وألا يخرجه منها . فلما مات صلى عليه أهل « العسكر » وأبـــى

---

(١) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٩٦ ظ

(٢) نفس المصدر ص ٦٧ ظ

(٣) التراث اليوناني . ص ١٤٤ .

(٤) نفس المصدر والصفحة . والنوبختي هو صاحب كتاب « فرق الشيعة » وغيره . وله « مسائل للجبائي في مسائل شتى » وهو معاصر له . وجاء في « فرج الهموم » انه « كان عارفا بعلم النجوم ... وقد صنف كتابا استدرك فيه على ابي علي الجبائي لما رد على المنجمين ... » أنظر : فرق الشيعة نشر : ريتر سنة ١٩٣١ م . بـــج من المقدمة .

(٥) معجم البلدان . مادة « جبي » وانظر كتاب :
وفيات الإعيان . في ترجمته ـ البداية والنهاية لابي الفداء جـ ١١ ص ١٢٥ ـ المنتظم في التاريخ لابن الجوزي جـ ٦ ص ١٣٧ / شرح عيون المسائـــــل جـ ١ ص ٦٤ ظ ، اللباب في تهذيب الانساب . لابن الاثير جـ ١ ص ٣٠٨ طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ .

(٦) عسكر مكرم . وقد سبق التعريف بها .

أبو هاشم الا آن يحمله الى « جبي » فحمل الى مقبرة كان فيها أم أبي علي وأم أبي هاشم في ناحية بستان أبي علي (١) . قال أبو الحسن (بن فرزويه) : « كنت أمر مع أبي علي بالغدوات الى ذلك البستان ، فاذا دخله بدأنا القبور فدعا لأهلها » (٢) .

مات أبو علي بعد أن عاش حياة حافلة بالنضال عن الاعتزال والصراع ضد القوى المتألبة عليه ، وبعد أن قضى عمره مشغولا بمشكلاته حتى آخر يوم من أيام هذا العمر (٣) . لم تكن حياته سعيدة مرفهة . ولم يتمتع بسلطان القصور أو ببذخ الخلفاء وأبهة الامراء ــ كما كان بعض أصحابه من قبل ــ فما كان عهده الا عهد الكفاح المرير الشاق في سبيل الحفاظ على المذهب من الانهيار . ولهذا فقد كان كثير الحسرة على حياته شديد التبرم بها في بعض الاحيان . وليس غريبا أن يحكى عنه أنه قال : « كنت وأنا صبي قد دخلت الشريعة في نهر الحوزة ، فحملني الماء ، فخلصوني . فاليوم أتمنى وأقول : ليتني كنت مت في ذلك اليوم » (٤) !

والآن : وبعد أن ألممنا بعصر أبي علي وشيء من حياته وجوانب فكره ، فقد حان الوقت لنستعرض بتفصيل أكبر ما ناقشه من مسائل وجاء به من آراء بالنسبة لله، والكون، والانسان، وما تفرع عنها من أمور . وسنبدأ أولا بآرائه في الذات الآلهية وعلاقتها بالكون والانسان ثم نأتي الى هاتين المسألتين بعد ذلك .

---

(١) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٤ ظ

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) اذ يحكي لنا القاضي عبد الجبار انه ادنى ابنه ابا هاشم يوم وفاته ليكلمه في مسالة التفضيل . فضل الاعتزال . نسخة الاستاذ فؤاد السيد ــ تحت الطبع .

(٤) فضل الاعتزال . ص ٣٢٢ .

والشريعة : مورد الشاربة ــ (القاموس) . ولعل النهر هو نهر « الجويرة » وهو نهر معروف بالبصرة . دخل في نهر الاجانة . (ياقوت) . والبصرة معروفة بكثرة انهارها .

الباب الثاني

المذهب

الله

كانت ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وكل ما يتعلق بذاته ، من نحو وجوب معرفته ، والأدلة على وجوده ، واطلاق الأسماء عليه ، وعلاقته بهذا الكون وبالانسان وغير ذلك من مسائل ، مجالا واسعا للبحث والنظر وظهور الآراء بين المتكلمين على اختلاف مذاهبهم .

وكان نصيب المعتزلة في ذلك كبيرا ، لان التوحيد كان جوهر مذهبهم القائم على التنزيه المطلق لله ، واجتناب كل ما من شأنه أن يفهم منه مشاركة شيء له ، أيا كان ، في صفة من صفاته التي يستحقها بذاته والتي كان أخصها عندهم صفة القدم (١) .

كان الكلام في الصفات من أول أمر المعتزلة ، أعني منذ واصل

---

(١) الملل ـ على هامش الفصل جزء ١ صفحة ٥٥ .

الذي نفى الصفات القديمة على أساس أنها منفصلة عن الذات، وان كانت هذه المقالة –حسب تعبير الشهرستاني– غير نضيجة(١)، الى أن اختلط المعتزلة بالفلسفة واطلعوا على كتبها، فصاروا يتكلمون في الصفات بتعمق فلسفي أسبغه عليهم اتصالهم بهذا العلم، حتى لا نكاد نرى فرقة بحثت هذا الموضوع بتوسع وافاضة أكثر من المعتزلة .

نعم . لقد تكلم أهل السنة – أو السلف – والمشبهة أو المجسِّمة وغيرهم في صفات الله . لكن عمق البحث والامعان في النظر كان عند المعتزلة أكثر مما كان عند غيرهم .

وقد أدى النظر في الصفات والامعان فيه الى اختلافات كثيرة بين المعتزلة انفسهم في التعبير عن علاقة الصفة بالذات، بحثا عن لفظ مناسب يؤدي معنى اتصاف الله بصفات غير منفصلة عنه (٢). فلما بلغت المسألة عصر الجبائيين كانت قد تشعبت وتشابكت أطرافها وصارت شغل الأذهان الشاغل، وسببا في خلاف كبير بين الجبائيين .

وعلى كل حال فانه يحلو للكثيرين من خصوم المعتزلة أن يطلقوا عليهم اسم « المعطِّلة » على أساس انهم يعطلون صفات الباري أو يجعلونها سلبية، تنفيرا للناس منهم وتبغيضا لهم في مذهبهم . وهذا ناتج عن فهم خاطىء – بقصد أو غير قصد – لمذهب المعتزلة : فان هدف المعتزلة لم يكن التعطيل أو السلب، وانما هو تنزيه

---

(١) نفس المصدر صفحة ٥٧ .

(٢) من مذهب ابي الهذيل العلاف ان لله علما هو هو وقدرة هي هو – الانتصار ص ٧٥ . وهو يسمي هذه الصفات « وجوها » للذات الالهية . ملل . على هامش الفصل ج ١ ص ٦٣ . – وقد سماها ابو علي « اعتبارات عقلية »، وسماها ابنه « أحوالا » وكل هذا كان بحثا عن لفظ يعطي معنى الوجود الذهني لصفات لله غير موجودة بالفعل متميزة عن ذاته .

للباري عن أن يشاركه أي شيء ـ مهما كان معنويا ـ في أزليته .

قال المعتزلة ان لله صفات ـ على اختلاف في التعبير عن العلاقة بين ذاته وبينها ـ وردوها جميعا الى صفتين ، وهما كونه عالما قادرا (١) .

هاتان الصفتان ـ عند أبي علي ـ «اعتباران» للذات القديمة ، وهما عند ابنه ابي هاشم « حالان » عليهما الذات (٢) .

لكن هناك سؤالا يأتي في المقدمة أثناء الكلام عن صفات الله . هذا السؤال هو : ما الذي يستحقه الله تعالى من الصفات ؟ وما هو وجه استحقاقه لها ؟

أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا السؤال على لسان الشيخين فقال : ان الله « يستحق الصفة التي بها يخالف مخالفه ، ويوافق موافقة ـ لو كان له موافق تعالى عن ذلك ـ ويستحق الصفات الأربع ، وهي كونه عالما قادرا حيا موجودا » (٣) ولا خلاف في هذا بين الشيخين ـ أعني الصفات التي يستحقها الله لذاته ـ وانما يقع الخلاف في المسألة الأخرى ، وهي : كيفية ، أو ما وجه ، استحقاقه تعالى لهذه الصفات .

ذهب أبو علي الى أن القديم (٤) تعالى يستحق هذه الصفات لذاته (٥) . بمعنى أنه ليس هناك مفهوم نتوهمه من وراء اطلاق

---

(١) ملل ـ على هامش ، الفصل ، ص ٥٧ .

(٢) المواقف . للايجي جـ ٢ ص ٤٨٠ ـ والملل . ص ٥٨ ـ ويقسم القاضي عبد الجبار الصفات الى : صفات ذات ، كالعلم والحياة والوجود والقدم والقدرة ، وصفات معنى كالارادة والكراهية والادراك . المجموع من المحيط بالتكليف .مخطوط بدار الكتب المصرية ـ عقائد تيمور ـ رقم ٣٥٧ ص ٥٨ .

(٣) شرح الاصول الخمسة ١٢٩ .

(٤) هم يستعملون لفظ « القديم » للدلالة على الله ، لان القدم أخص وصف لذاته كما سبق. وهذا كما يستعمل الفلاسفة لفظ « الواجب » او علماء الطبيعة لفظ « الصانع»

(٥) المجموع من المحيط بالتكليف . مخطوط تيمور ص ٦٢

هذه الصفات على الله . أو كما يعبر الشهرستاني :

«ان معنى قوله (لذاته) هو أنه لا يقتضي كونه عالما صفته هي حال علم أو حال يوجب كونه عالما » (١) .

ونحن نرى في هذا تعبيرا مناسبا عما يقصده أبو الهذيل العلاف حين قال : ان لله علما وعلمه هو ، وقدرة هي هو ، وحياة هي هو ، ووجودا هو هو (٢) .

وقد ابتهج كثير من المعتزلة بعثور أبي علي على هذا اللفظ (لذاته) ورأوا فيه تعبيرا دقيقا عن مقصد العلاف ، وقالوا أن أبا الهذيل كان يعني هذا ولكن « لم تتخلص له العبارة » (٣) .

أما أبو هاشم فلم يرقه التعبير عن استحقاق الله الصفات(لذاته) ورأى أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته (٤) .

وقد يبدو أن التعبيرين متشابهان أو متقاربان . لكن الواقع أن في تعبير أبي هاشم اضافة هامة تكمن في قوله (لما هو عليه) . وتبين أنه يعني بذلك وجود صفة . أو معنى متنقل ، وراء الذات . بعكس تعبير أبي علي الذي يسير في مجرى المعتزلة المعروف بتجنب كل ما من شأنه أن يشعر بوجود شيء وراء الذات أو معها .

وبمعنى كلام أبي هاشم ــ حسب شرح الشهرستاني ــ أن الله تعالى « ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا » (٥)

---

(١) ملل . على هامش الفصل ج ١ ص ١٠١ .
(٢) نفس المصدر . ولاحظ تعبير ارسطو ان الله علم كله ، قدرة كله .. الخ .
(٣) شرح الاصول الخمسة ص ١٨٣ .
(٤) وهو يعبر عنها احيانا بالقول : بمقتضى صفة ذاته . راجع شرح الاصول الخمسة ص ١٩٩
(٥) ملل . على هامش الفصل ج ١ ص ١٠١ .

وهنا نستطيع أن نفترض في قول عبد السلام علاقة بنظرية الاحوال » (١) الشهيرة التي نادى بها وعرفت عنه . وقد نلاحظ ايضا محاولة للتوفيق بين مذهب أهل السنة (٢) ومذهب المعتزلة في قضية هامة من قضايا التوحيد الاساسية (٣) .

كان أبو علي يحكم في مسألة الصفات والأسماء التي تطلق على الله شيئين : العقل واللغة . ولا ضرورة عنده لأن يسمي الله نفسه حتى نسميه نحن . وذلك لأنه يذهب الى أن أسماء الله مأخوذة من الاصطلاح وجارية على القياس (٤) . وهي عند أهل السنة توقيفية على معنى أننا لا نسميه سبحانه الا بما سمي به نفسه . فيرى أبو علي مثلا ان العقل اذا دل على أن الله عالم مثلا فواجب أن

---

(١) ستتعرض لهذه النظرية بالتفصيل عند كلامنا عن ابي هاشم .

(٢) يتلخص مذهب أهل السنة في الصفات في انها : قديمة قائمة بالذات لا هي الذات ولا هي غيرها .

(٣) انظر مثلا دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية . مجلد ٦ ص ٢٧٠

(٤) ناقش أبو حامد الغزالي هذا الموضوع في كتاب « المقصد الاسني » طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ . وروى ان الاشعري يقول بالتوقيف ، بينما يجوز الباقلاني في ذلك قياس العقل – وهذا موقف الجبائي .

اما الغزالي نفسه فملخص رأيه ان هناك فرقا بين الاسم والوصف ، فنحن نسمي الرجل منا زيدا ونصفه بالطويل الابيض مثلا . فلا الاسم يدل على الصفة ، ولا الصفة تدل على الاسم . وله في هذا تحليل طيب .

وهذا ما ينبغي ان يكون بالنسبة لله تعالى ، فندعوه بأسمائه الحسنى التسعة والتسعين ونصفه بما يليق بالذات الالهية ويتفق مع العقل من صفات تجري مجرى الاسماء مشتقة من افعاله او اسمائه التي اطلقها على نفسه . راجع أصول الدين للبغدادي ص ١١٦

نسميه عالما ، وان لم يسم نفسه (١) وكذلك في سائر الأسماء (٢) .

وكان للغة أيضا أهمية خاصة في اطلاق الأسماء علـــى الله وتحديد معانيها . فمن المشهور مثلا في صفة العلم أن عامة المعتزلة يذهبون الى أن الله عالم بذاته لا بعلم زائد عليها . وأبو علي متفق معهم في هذا المذهب بطبيعة الحال . لكنه يضيف اضافات لغويـــة ويشتق اشتقاقات يحكيها عنه الاشعري في « مقالات الاسلاميين » بتفصيل كبير .

فهو ـ طبعا ـ لا يثبت للباري علما في الحقيقة به كان عالما (٣)، كما لا يثبت له قدرة بها كان قادرا . فاذا قلنا ان الله « عالم » فنحن ننفي الجهل ونكذب من زعم أنه جاهل ، وندل على أن له معلومات ، ويجري الامر هذا المجرى في سائر الصفات (٤) . ويساوي معنى ان الله « عالم » عند شيخنا ـ حسب رواية الاشعري ـ معنى انه عارف ، وانه يدري الاشياء . وهو يسمي الله تعالى عالما عارفا داريا ، لان المهم عنده هو المعنى ، ولا يسميه فهما ولا فقيها ، ولا

---

(١) الا ان أبا علي كان يقسم الاسماء على وجوه : فمنها ما سمي لنفسه كالقول ســواد وبياض وجوهر ، وما سمي به الشيء لانه يمكن ان يذكر ويخبر عنه كالقول شيء ، وما سمي به الشيء لعلة كالقول مأمور به لوجود الامر ، وما سمي به الشيء لحدوثـه ولانه فعل كالقول مفعول وما حدث وما سمي به الشيء لوجود علة فيه كالقـــول جسم ومتحرك . وهو يقول : تعلم الاشياء وتسمى قبل كونها ، لكنه ينكر قول من قال : الاشياء اشياء قبل كونها . لان كونها هو وجودها . راجع مقالات الاسلاميين جزء ١ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي . ص ١٨٣ . وقد جادل الاشعري أبا علي في ذلك والزمه ان يسمي الله « محبل النساء » لانه خالق الحبل فيهن .

(٣) مقالات الاسلاميين . للاشعري . الجزء الثاني . ص ١٨٥

(٤) نفس المصدر والصفحة .

موقنا ، ولا مستبصرا ، ولا مستبينا (١) فان هذه الالفاظ تعني استدراك العلم بالشيء بعد الجهل به ، وهذا لا يجوز في حق الله . وعنده أن معنى أن الله يجد الاشياء هو أنه يعلمها . كما أن معنى أنه لم يزل رائيا هو أنه لم يزل عالما أو مدركا (٢) .

وهكذا نجد أن الاسم الواحد قد يعني معاني كثيرة ، وان كثيرا من التعبيرات قد تعطي معنى واحدا .

فالجبائي اذن يذهب في تفسيره للصفات مذهبا لغويا واضحا . وهو كغيره من شيوخ الاعتزال الذين كان للغة نصيب كبير في مذاهبهم ــ يقرر أن ما اتفق مفهومه اللغوي مع مكانة الذات الالهية جاز أن توصف به هذه الذات. فان لم يتفق مُنِع اطلاق هذا الوصف عليها .

فمن الممكن أن يقال عن الله انه « متعال » بمعنى منزه ، ولا يقال رفيع شريف في الحقيقة ، لانه مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه. ويقال انه « عظيم وكبير وجليل » بمعنى «السيد » و « جبار » أي لا يلحقه قهر ولا يناله ذل . و « مجيد » بمعنى عزيز . و « صمد » أي سيد (٣) . ولا يقال ان الباري « حنان » ، اذا كان ذلك مأخوذا من الحنين (٤) . فاذا اشتم أبو علي من صفة أو لفظ في حكم الوصف رائحة التجسيم أو التشبيه بادر الى التفسير اللغوي يبعد به هذه الفكرة التي لا تتفق مع مبادئه وأصوله . وقد اتخذ هذا الموقف حتى بالنسبة لصفات الله في آيات القرآن الكريم ، والتي طالما تأول بعضها المغرضون من المشبهة للتدليل على مذهبهم .

---

(١) نفس المصدر ، ص ١٨٦
(٢) نفس المصدر ، ص١٨٧
(٣) أنظر مقالات الاسلاميين جزء ٢ ص ١٨٨
(٤) انظر مقالات الاسلاميين جزء ٢ ص ١٩٠

فنراه يفسر مثلا : « وهو القادر فوق عباده » (١) بأنه اراد به القادر المستولي على العباد ، فجعل (فوق) بدلا من قوله (مستعل) (٢) . وكذلك هو يفسر قوله تعالى : « فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان » (٣) بمعنى أنه عالم بنا وبأعمالنا سامع القول من الخلق (٤) ومعنى « الله نور السماوات والارض » (٥) أنه هادي أهل السموات والارض (٦) ومعنى « أشد منهم قوة » (٧) أي هو أقدر منهم (٨) .

ولا يقال في حق الله أنه متين بمعنى التخين ، لان الله منزه عن ذلك . ولا انه شديد الا على المجاز ، لان أصله من شدة البدن وقوته .

ووصف الله نفسه « بالسلام » أي المسلّم الذي السلامة انما تنال من قِبله ، وأراد بوصف نفسه « بالحق » أن عبادته تعالى هي الحق (٩) . ويذهب الجبائي هذا المذهب في بقية الصفات . وقد شرح كل هذا أبو الحسن الاشعري في مقالات الاسلاميين ، فليرجع اليه من يريد التفصيل .

---

(١) سورة : ٦ آية : ١٨

(٢) مقالات جـ ٢ ص : ١٩١

(٣) سورة : البقرة آية ١٨٦

(٤) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٩١ .

(٥) سورة : النور . آية ـ ٣٥

(٦) مقالات جـ ٢ ص ١٩٢.

(٧) سورة : فصلت . آية : ١٥

(٨) مقالات جـ ٢ ص ١٩٢.

(٩) نفس المصدر ص ١٩٣ .

واذا ما سئل أبو علي لم اختلفت المسميات والمسمى بها واحد ؟ والمعاني والمعني بها واحد ؟ ولم ليس معنى عالم هو معنى قادر (١) اجاب : ان ذلك لاختلاف المعلوم والمقدور ، لان من المعلومات ما لا يجوز أن يوصف بأنه قادر عليه (٢) . وهذا ينطبق على القول بأن الله « سميع بصير » مثلا ، فقد اختلف القول فيهما لاختلاف المسموعات والمبصرات (٣) .

وقد أثار أبو علي بتفسيره لمعنى « سميع بصير » كثيرا من النقاش حوله . وهو قد استغل ـ كالعادة ـ تمييزه اللغوي بين معاني الالفاظ ، وتحديده ما يجوز ان يطلق منها وما لا يجوز . فهو قد جوز أن يقال ان الله سميع بصير بمعنى العلم والادراك ، فالله لم يزل سميعا بصيرا بهذا المعنى فقط . ثم رفض أن يقال : لم يزل سامعا مبصرا ، أو لم يزل يسمع ويبصر ، لأن «سامعا مبصرا» يعدّى الى مسموع ومبصر . فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمبصرات لم تزل موجودات لم يجز أن يكون سامعا مبصرا (٤) .

ويحكي الشهرستاني (٥) أن الجبائيين اختلفا في كونه تعالى سميعا بصيرا . فقال أبو علي : ان معناه أنه حي لا آفة به (٦) .

---

(١) هذا التساؤل ناشيء عن الزام خصوم ابي الهذيل له ، حين قال ان لله علما هو هو وقدرة هي هو وحياة هي هو ، بان الله يمكن ان يعلم بالقدرة ويقدر بالعلم ما دام هو الشيء نفسه . وهم الزموه الجبائي لانه قال بنفس رأي العلاف تقريبا .

(٢) من مثل ظلم العباد في مذهب بعض شيوخ المعتزلة .

(٣) مقالات ج ٢ ص ١٩٠

(٤) مقالات ج ٢ ص ٢٣٤ « .. وسميع بصير لا يعدى ـ زعم ـ الى مسموع ومبصر لانه يقال للنائم سميع بصير وان لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره ، ولا يقال للنائم سامع مبصر » .

(٥) مال ـ على هامش الفصل ص ١٠٤ (٦) انظر : نهاية الاقدام . للشهرستاني ط. غيوم ص ٣٤٤

وخالف بهذا ابنه الذي صار الى أن كونه سميعا حال، وكذلك كونه بصيرا . وهذا لا يتعارض مع ما يقرره البغدادي من أنهما اتفقا على ان معنى سميع بصير أنه لا آفة به (١) ، فان من الجائز أن يكون هذا الوصف أيضا حالا عند أبي هاشم مثل بقية الصفات . كذلك لم تر مدرسة بغداد ـ والاسكافي خاصة ـ في القول بان الله لم يزل سامعا ومبصرا « يسمع الأصوات والكلام » (٢) بمعنى القدرة عليهما ما يوجب وجود مسموع كما تخيله الشيخ .

هذا في الجملة مذهب الجبائي في الصفات الآلهية . لكن هناك بعض الصفات (٣) التي كانت مدار نقاش وجدل واستأثرت باهتمام أكبر من قبل المتكلمين . أورد مؤرخو الكلام طرفا من أقوال الشيخ فيها . ولذا فأننا نؤثر أن نخصها بشيء من التفصيل ، من مثل صفات : العلم والقدرة والادارة والكلام والعدل ، وما يتفرع عنها من مسائل كمسألة الرؤية والطاعة واللطف والعفو والصلاح والأصلح وغيرها .

العلم والقدرة :

تحتل هاتان الصفتان من صفات الباري سبحانه وتعالى مكان

---

(١) راجع (أصول الدين) للبغدادي · ص ٩٦ ـ ٩٧ · وهو يتساءل ساخرا : « ولا يدري من اين اخذ فرقه بين السامع والسميع ، وهل اخذه من لغة العرب او العجم ، او من شيطانه الذي اغواه والى الضلال دعاه ؟! » انظر ايضا : نهاية الاقدام · ص ٣٤١ ·

(٢) مقالات ج ١ ص ٢٣٤

(٣) انظر : مقالات الاسلاميين ج ١ ص٢١٦ لترى مقالة المعتزلة في التوحيد التي اوردها الاشعري كاملة ، ومنها نعرف كيف كانوا يجعلون اغلب صفات الله سلوبا · كما تنبغي الاشارة الى ان الصفات تنقسم الى قسمين : صفات ذات ، كالحياة والوجود ونحوهما وصفات فعل ، كالخلق والرزق وما اليهما ·

الصدارة عند الكلام في الصفات . وقد رأينا كيف رد المعتزلة «جميع الصفات الى كونه ـ تعالى ـ عالما قادرا » (١) بمعنى أن كل الصفات الآلهية الاخرى يمكن أن تحمل على كون الله عالما قادرا (٢) . ولا ترد هاتان الصفتان الى صفة غيرها أو احداهما الى الاخرى . وقد أشرنا الى الخلاف في التسمية التي أطلقت على هاتين الصفتين من قبل شيوخ الاعتزال ، وعرفنا أن أبا علي كان يدعوهما «اعتبارين» أو «صفتين ذاتيتين اعتباريتين للذات القديمة » (٣) بينما هما «حالان» كيفية الصفات عند أبي هاشم . وأنه لم يكن « يثبت لله علما في الحقيقة به كان عالما ، ولا قدرة في الحقيقة بها كان قادرا » (٤) ، وأن الباري عنده عالم لذاته ، قادر لذاته . وأنه فسر معنى وصف الله تعالى بالعلم بأنه اثباته عليه وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يعلم ، واكذاب من زعم انه جاهل ودلالة على أن له معلومات (٥) . وهو نفس ما يفسر به وصف الذات بالقدرة والحياة . الى آخر الصفات . فان وصفه بالقدرة اكذاب من زعم أنه عاجز ودلالة على أن له مقدرات(٦).

وكان الجبائي يطلق وصف العلم على كون الله عارفا وداريا . بل أيضا على كونه سميعا بصيرا مدركا . فكل هذه الألفاظ تعبر عن معنى العلم ونفي الجهل عنه سبحانه . وهذا ناتج ـ كما هو

---

(١) المواقف جزء ٢ ص ٤٨٠

(٢) فاذا قلنا مثلا ان الله عالم فاننا ندرك انه موجود، هي ، سميع ، بصير ، مدرك ، وما اشبه ذلك . ونفس الشيء يحدث بالنسبة للقدرة . لكن اذا وصفناه بالقدرة وحدها فانه لا يجب ضرورة كونه عالما . واذا قلنا انه عالم فلا يجب بالضرورة ان يكون قادرا . وهذا هو سر الجمع بين الصفتين في رد جميع الصفات اليهما .

(٣) المواقف جـ ٢ ص ٤٨٠ . (٤) مقالات جـ ٢ ص ١٨٥ . (٥) مقالات جـ ٢ ص ١٨٥ ، و ص ٢٢٨

(٦) مقالات جـ ٢ ص ١٨٦

واضح ــ عن رده جميع الصفات الى صفتي العلم والقدرة .

أما بالنسبة للقدرة فلا جدال في اتصاف الذات الالهية بها بين المسلمين . غير أن الأشاعرة ، وأهل السنة عموما ، ذهبوا الى أن هذه القدرة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود ، فالله قادر على كل شيء (١) ، وليس للانسان أو للطبيعة نصيب في توجيه قدرته وجهة معينة ، مهما كان الأمر لأنه خالق الطبيعة وخالق الانسان وكل ما في الوجود .

لكن للمعتزلة في موضوع القدرة تدقيقات تفرعت عن قولهم بقدرة الانسان الى جانب قدرة الله تعالى ، وعن القول بالعدل الالهي وأن الله لا يفعل الشر والفساد .

وقد ذهب الجبائية في وضعهم الأنسان مقابلا لله فيمجال القدرة والفعل مذهبا بعيدا ، فقالوا ان الله لا يقدر على فعل الانسان (٢) على أساس أن لله أفعالا معينة تخصه ، وأن للانسان قدرة على

---

(١) المقصود طبعا كل شيء ممكن في نفسه ، وذلك لان المحال لا تتعلق به قدرة ، لانه في نفسه لا يمكن ان يوجد · ويعبر الغزالي عن هذا بقوله : « كما يظن ان قول القائل بان الله قادر على كل امر عادل ، وهو مشهور وانكاره مستقبح وليس بصادق ، فانه ليس قادرا على ان يخلق مثل نفسه · بل ينبغي ان يقال : انه قادر على كل امر ممكن في نفسه » · فيصل التفرقة · ص ٥٦ طبعة الشيخ محي الدين الكردي · القاهرة ــ بدون تاريخ ·

(٢) أورد الايجي في «المواقف» ص ٣٥٢ هذا القول منسوبا الى اتباع الجبائي · وخلاصته : ان الله لا يقدر على « عين » فعل العبد ، بدليل « التمانع » وهو انه لو اراد الله فعلا وأراد العبد عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان ، او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان ، او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر · ويقول الاشعري : ان بعض المعتزلة قد ذهب الى ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على جنس ما اقدر عليه عباده ، فان الحركات التي يقدر عليها الباري ليست من جنس الحركات التي اقدر عليها العباد · ونفى الجبائي ذلك · مقالات ج ١ ص ٢٥١ · ــ فاذا اضفنا الى هذا رأي الجبائي في الحبل (الهامش التالي) امكننا افتراض ان هذا القول المنسوب للجبائية اما ان يكون قولا متاخرا عنه ، او ضربا من التشنيع والالزام بلا مبرر او اساس ·

أفعال أخرى يكون هو فاعلها على الحقيقة ، ويمتنع بالتالي اجتماع فاعلين على فعل واحد (١) .

وقد ظهر للمعتزلة ـ من خلال أبحاثهم في القدرة والفعل الآلهيين ـ احالات كثيرة . أعني استحالة أن يقدر الله ويفعل ، فكان شيخنا مثلا يرى أن الله لا يقدر على « فعل لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن » (٢) كما لا يجوز أن يقدر على « ما علم سبحانه أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون » (٣) فاذا لم يخبر بذلك جاز أن يقدر عليه (٤) .

ونتج عن قول المعتزلة بالعدل الالهي وأن الله لا يفعل الشر في هذا العالم ، وأنه قد فعل ما هو أصلح لعباده ، نتج عنه عند أبي علي الايمان بأن « القديم تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح » (٥) تنزيها لله سبحانه عن النقص ، اذ أن فعل القبيح نقص وعدم كمال . وهو يضرب لهذا مثلا بالانسان ، « فان الواحد منا قد ثبت أنه مع العلم وكمال العقل لا يقع منه التشويه بنفسه » (٦) ـ وهو

---

(١) لاحظ وات M. Watt في كتابه ... Free Will ص ٨٣ ـ ٨٤ ان ابا علي كان يرى اجتماع فاعلين على مقدور واحد كما في حالة الحبل ، فان الله هو خالق الحبل والرجل ايضا . وهذا ـ في نفسه ـ تمهيد لنظرية « الكسب » الشهيرة التي جاء بها الاشعري .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٢٤

(٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٥٦

(٤) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢١٥ وليس المعنى طبعا عجز الله بل هم يعنون المنع فقط .

(٥) (المغني) ـ كتاب التعديل والتجوير . للقاضي عبد الجبار بن احمد . ط القاهرة ص ٢٠٧

(٦) نفس المصدر السابق . نفس الصفحة . ـ ولاحظ ان المعتزلة لا يقصدون اثناء منعهم الله ان يأتي افعالا انه عاجز عنها ، وانما هم يعنون من هذه الاحالات كمال الله او عدله او استحالة التناقض في فعله وعلمه .

ما يدخل في جملة القبيح . وهذا ما يجب أن يكون حكم البـــاري سبحانه أيضا .

الارادة :

يقترن الكلام في الارادة بالكلام في القدرة والفعل . فان الارادة ــ عند الجبائية ــ فعل (١) . ومذهب الشيخ فيها أنه « يستحيـــل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة أخرى (٢) » .

والارادة غير المراد عند أبي علي ، كما أن ارادة الله لأفعـــال عباده غير الامر بها (٣) . فالله ــ على هذا الاساس ــ يريد الشيء أوالفعل ، لكنه لا يأمر به . وفي هذا مناقضة واضحة لمذهبه في أن ارادة الشيء هي الفعل ، اللهم الا اذا أخذنا الارادة هنا مرة بمعنى الرغبة في الشيء ، ومرة أخرى على أساس أنها تعني الاختيار ــ وان كنا نلمس عذرا شيخنا في أنه ربما طلب التفرقة بين ارادة الله وارادة الانسان . اذ لو أراد الله الفعل وأمر به وجب على العبد القيام به . على العكس مما لو أراد ولم يأمر فانه يفسح المجال أمام

---

(١) شرح المواقف ص ١١٤

(٢) نفس المصدر ص ٩١ ــ ٩٢ ــ وهذا ينطبق على الانسان ايضا كما هو بالنسبة لله· فكما ان الله مريد بارادته لا بارادة اخرى · فان الانسان كذلك مريد بارادته هو · قارن هذ الموقف المعتزلي الـ Voluntarist بموقف الفلاسفة الجبري Determinist فالفارابي مثلا في ، فصوص الحكم ، ص ١٥ نرى انه لا توجد عنده ارادة اصيلة ولا فعل ارادي اصيل بل الارادة معلولة ولها سبب والاسباب تتسلسل حتى تنتهي الى مسبب الاسباب وهو الله ·

(٣) اللمع ــ للاشعري · ص ٢٩ طبعة مكارثي · ونستطيع ان نضرب مثلا للتفرقة بين الارادة والامر بحركة جسم الانسان ، اذيريدها الله بمعنى تخصيصها بالتعين في الوجود وخروجها من حيز العدم · وقد تكون هذه الحركة صلاة فهي موافقة للامر مرضي عنها ، وقد تكون معصية مخالفة للامـــر غيـــر مرضي عنها ·

الانسان لاختياره وارادته الخاصين ، يفعل أو لا يفعل . فلا يكون هناك تعارض بين ارادة الله وأمره من جهة وارادة الانسان واختياره من جهة أخرى .

هذه الأرادة التي يتصف بها الباري عز وجل ليست صفة أزلية عند المعتزلة ، مثل بعض الصفات الاخرى (١) ، بل أنهـــا « حادثة قائمة بذاتها لا بذات الله تعالى » (٢) .

ومع موافقة الجبائي للمعتزلة في حدوث الارادة ، فانه ـ وابنه ـ اختار تعبير أنها « حادثة لا في محل » (٣) اذ لو كانت في محل لكان هذا المحل موجودا بارادة سابقة ، وهكذا يحدث التسلسل . كما لا يجوز أن تكون في ذات الله لأنه لا يجوز أن يكون الله محلا للحوادث بطبيعة الحال . ففضّل القول بأنها حادثة (لا في محل) .

ويقول الشهرستاني (٤) ، ان الجبائيين انفردا عن أصحابهمـا بهذا القول . وان الاشعري لم يسلم بهذا القول لان احداث الآمر (٥) لا في محل غير معقول (٦) .

ويظهر أن اثارة بعض الاشكالات في هذا الموضوع كان لا بد

---

(١) كالقدم والحياة والعلم مثلا .

(٢) شرح المواقف ص ٣٥٩ . ويعلق السيد الشريف على هذا بانه يشبه قول الحكماء « انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض . »

(٣) ملل على هامش الفصل ج ١ ص ٩٨ .

(٤) المصدر السابق ص ٩٨ .

(٥) يعني امر « التكوين » .

(٦) ملل ـ على هامش الفصل ج ١ ص ١٢٢

لها من مواجهة بحل ما في مسألة الارادة . فقد اظهر ابن الراوندي(١) مثلا القول بقدم العالم على أساس القول بقدم العلم أو القــدرة أو الأرادة . فانه لو كانت الأرادة قديمة لكان الفعل قديما أيضا . وهذا يستتبع قدم العالم – وهو ما لم يسلم به المعتزلــة ولا أي مــــن المتكلمين . ومن هنا نبع القول بالارادة الحادثة .

وقد ظلت هذه المشكلة بين أخذ ورد ، حتى جاء الباقلاني (٢) ، وبعده الغزالي (٣) ، برأيه في « الارادة على التراخي » . أعني أن الله يريد الشيء ، وليكن العالم ، ولا يستتبع هذه الأرادة فعلـه ووجوده في الحال ، بل يحــدث في زمن (٤) تال للارادة . يقــــول الشهرستاني – حاكيا رأي الاشعري – انه « لا معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ، ولا للقادر الا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد الا أنـــه ذو ارادة . فيحصل بالعلم الاحكــام والاتقان ، ويحصل بالقــدرة الوقوع والحدوث ، ويحصل بالأرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل » (٥) .

فان لم يكن الشهرستاني معبرا عن رأي اتباع الأشعري من بعده ، وعن رأي أبي الحسن ذاتــه ، فان في هذا بداية للقــــول

---

(١) « وقد وضع كتابا في قدم العالم ونفى الصانع وتصحيح مذهب الدهر » المنتظم فـــي التاريخ · ج ٦ ص ١٠١ – راجع ايضا : ديوان الاصول · ص ٢٧٣

(٢) القاضي ابو بكر بن الطيب الباقلاني · من كبار الاشاعرة (توفي ٤٠٣ هـ)

(٣) ابو حامد محمد بن محمد الغزالي · اشهر من ان يعرف (توفي ٥٠٥ هـ·)

(٤) لاحظ ان تعبير « زمن » هنا لا ياتي بمعنى تقضي الزمان بعد الارادة · والا حكمنا بوجود زمان هو مقدار حركة الاجسام وهذا خلف · وانما المقصود ان العالم يتعين في الوجود في حال غير حال الارادة ·

(٥) الملل – ص ١٢٠ وقد اورد الاشعري – مقالات /٢ ص ١٧٥ – نصا يقول فيـــه ان الجبائي كان يقول : « ان الارادة لتكوين الشيء هي غيره ، وليست بخلق له » فكأنه فطن الى الفصل بين الارادة وخلق الشيء قبل ان تعرف فكرة الارادة على التراخي ·

للارادة « على التراخي » التي وجـدت عند الباقلاني والغزالي مـن بعده .

الكـــلام :

اتفق شيوخ الاعتزال جميعا على نفي كون الله تعالى لم يزل متكلما . وقالوا ان كلامه مخلوق . وهم بهذا يعارضون أهل السنة الذين اثبتوا الكلام الأزلي له سبحانه .

وربما كنا لا نبالغ اذا قلنا أن من أهم المشكلات التـــي دار حولها الصراع بين المعتزلة وخصومهم كانت مشكلة خلق القرآن ، نتيجة لقول المعتزلة ان كلام الله عرض مخلوق (١) بل هي مـــن أهم المشكلات التي شكلت مذهب الاعتزال على نمطه المعروف وسارت به في طريق معلوم خلال نموه وتطوره .

وكانت هذه القضية قد برزت منذ نشأة المذهب ، واستمرت في النمو والتوسع حتى صارت مقياسا يعرف به المعتزلي مـــن سواه في عهد المأمون ومن بعده . وقد وصل الينا الكثير مما جرى على يدي هذا الخليفة وتابعيه ـ المعتصم والواثق ـ مما يعرف في التاريخ وفي علم الكلام بـ « المحنة » وهي محنة خلق القرآن ، أي امتحان العلماء وسؤالهم عن القرآن : أمخلوق هو أم غير مخلوق ؟(٢)

---

(١) جاء في المقالات ج ١ ص ٢٤٦ ، « والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون ان القرآن مخلوق وهو عرض .. وهذا قول ابي الهذيل واصحابه ... والفرقة الرابعة منهـم يزعمون ان كلام الله عرض وهو مخلوق ... وهذا قول جعفر بن حرب واكثـــر البغداديين . والفرقة الخامسة منهم اصحاب معمر يزعمون ان القرآن عرض والفرقة السادسة يزعمون ان كلام الله عرض مخلوق ... الخ » .

(٢) استوفى الاستاذ احمد امين في كتابه « ضحى الاسلام » ج ٣ ص ١٦١ وما بعدهـــا الكلام في هذا الموضوع فليرجع القارىء اليه . وهو قد اوضح جانبيها النظري والسياسي ايضاحا كاملا .

وقد برز في هذه القضية أعلام مشهورون ، ودار الصراع بين الخليفة المأمون والمعتصم والواثق يدفعهم شيوخ الاعتزال من مثل ابن أبي داؤود وثمامة بن الاشرس وغيرهما من جهة وأهل الحديث والسنة ممثلين في نصر بن أحمد الخزاعي وأحمد بن حنبل . وحول هذا الاخير تبلورت معارضة القول بخلق القرآن ، وتجمع أهل الحديث والسنة في مواجهة قوى السلطة والاعتزال ، حتى قدر للمحنة ان ترفع بمجيء المتوكل وافلات السيطرة على الحكم من يد المعتزلة .

وقد كان لأغلب شيوخ الاعتزال نظر في هذه المشكلة ـ يمكن تتبعه في مصادره ـ وبحث في القرآن ككلام لله وفي كلام الله بصفة عامة . وتتلخص نظرية المعتزلة في كلام الله بحدهم اياه وأن حقيقته عندهم أنه : « حروف منظومة وأصوات مقطعة ، مخلوقة ، قائمة بمحل حادث ، اذا اوجدها الباري تعالى سمعت من المحل . وكما وجدت فنيت » (١) وقد واكب البحث في كلام الله ـ كما قلنا ـ مذهب المعتزلة منذ نشأته وسار معه أينما حل . لكن أكبر هجوم شنه أهل السنة ـ وكتاب الاشعرية خاصة ـ كان منصبا على شيخنا أبي علي أكثر مما فعلوه مع سواه . ولعل هذا ناشىء عن تصوره الجديد للكلام وقوله فيه . أو هو راجع الى توسع الشيخ في الموضوع توسعا كبيرا يسر لخصومه مادة صالحة للسخرية والتفنيد (٢) .

---

(١) هذا التعريف يورده الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ص : ٢٨٨ . اما تعريف الكلام عند الاشاعرة فهو : ما كان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا .وكلام الباري واحد .

وعند الكرامية يأتي على ضربين : بمعنى القدرة على القول وهو معنى واحد هنا ، وبمعنى القول نفسه على معان كثيرة قائمة بذات الباري تعالى ، وهي اقوال مسموعة ، وكلمات محفوظة ، تحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ، لا يجوز عليها الفناء ، ولا العدم ،

(٢) راجع مثلا للبغدادي : الفرق بين الفرق. وللاسفراييني : التبصير في الدين .

هذا الرأي الذي أثار على شيخنا خصومه هو قوله ــ بعد اتفاقه مع المعتزلة جميعا في أن القرآن مخلوق ، ومع أبي هاشم في أن الله متكلم بكلام يخلقه في محل (١) ــ قوله . « ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارىء كلاما لنفسه في محل القراءة » . (٢) واثبات أن « كلام الله تعالى يوجد مع قراءة كل قارىء » . (٣) « واذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله ، والموجود بالكل كلام واحد » (٤) .

هذا المذهب يشبه الى حد بعيد ما قاله أبو الهذيل(٥) والاسكافي، وان كان قد اشتهر به الجبائي دون سواه .

ولعل مرجع قول شيخنا هذا هو رأيه في أن العرض يحل مكانين فأكثر . والقرآن عرض فيجوز اذن أن يحل مكانين فما فوق ، مع أنه شيء واحد .

وما كان أحد ممن لا يذهبون هذا المذهب ــ كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ــ ليسمح بانتقال القرآن من اللوح المحفوظ . أو أن يوجد في مكان غير مكان واحد في وقت واحد (٦) .

وكان شيخنا يدلل على قوله هذا بأنه « لا خلاف بين الأمة أن

---

(١) الملل ــ على هامش الفصل ج ٣ ص ٩٩ ــ « وهو يحتاج في وجوده في المحل الى بنية مخصوصة والى حركة . ويسوي (ابوعلي) فيذلك بينما يوجد من فعله تعالى او منفعل الانسان » المغني ــ كتاب خلق القرآن ص ٣١ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) الارشاد لامام الحرمين الجويني ص ١٢٢

(٤) نفس المصدر .

(٥) يذهب العلاف الى ان الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، وهو عرض . وان القرآن يوجد فيثلاثة اماكن مكتوبا ، ومحفوظا ، ومتلوا مسموعا .

(٦) مقالات الاسلاميين . ج ٢ ص ٢٤٣ .

الذي يتلى في المحاريب هو كلامه عز وجل ... وقوله تعالى (فأجره حتى يسمع كلام الله) (١) يدل على ما قلناه ، ولولا أن ذلك كذلك لم يكن الذي تلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنا ولا كلاما له ، جل وعز ، على الحقيقة » (٢) .

فالقرآن المتلو كلام الله على الحقيقة ، يجوز وجوده في أماكن كثيرة بعينه ، وهو يوجد مع الصوت مسموعا ، ومع الحفظ محفوظا ، ومع الكتابة مكتوبا ، وان كان عينا واحدا (٣) !

وقد رد الجبائي على من ذهب الى أن القرآن المكتوب المحفوظ المتلو هو حكاية للقرآن في اللوح المحفوظ . فقال ان هذا غير جائز ، و « كلام الله سبحانه لا يحكي لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله ، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله » (٤) . ثم ان الجبائي يجعل الكتابة شيئا ذا بال في معنى الكلام . بل ان الكتابة والكلام مترادفان عنده . « فالكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف » (٥) فهو ـ أعني الكلام ـ ليس مجرد صوت وذبذبات تحدث بواسطة الحلق والفم واللسان ، وانما لا بد أن يكون هذا الصوت حروفا ذات معنى . ويجوز أن يكون الكلام ايضا كامنا في حروف ليست أصواتا في حد ذاتها توجد عند الكتابة فيكون الكلام (٦) .

---

(١) سورة : التوبة ، آية ٦

(٢) كتاب خلق القرآن ـ المغني ص ١٨٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٧ .

(٤) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤٣

(٥) الارشاد ـ ص ١٢٢

(٦) نفس المصدر ص ١٢٢ وراجع خلق القرآن ـ المغني ص ٧ وفيها ان المكتوب والمحفوظ كلام وان لم يقارنهما صوت .

فلا عبرة اذن عند شيخنا بالصوت في موضوع الكلام ، فان رأيه صريح في أن الكلام غير الصوت ، وفي بقاء الكلام مع فناء الاصوات ، وفي كون الحكاية غير المحكي . وهذا خلاف ما يذهب اليه طائفة كبيرة من المعتزلة ، منهم ابو هاشم والجعفران والبلخي والأخشيد . أو كما يعبر الجويني في « الأرشاد » بأن الجبائي قال : « ان الكلام قائم بمحل الاسطر » (١) . وعلى هذا الاساس بنى أبو علي رأيه في أن الأخرس متكلم بكلام مكتوب ، يعني أنه يمكن للأخرس أن « يتكلم » اذا كان في قدرته الكتابة ، حسب مفهوم الكلام عنده . وهو قد خالف بهذا الرأي كثيرا من أصحابه الذين أبوا الاعتراف الا بالكلام المسموع الناتج عن احداث أصوات معينة (٢) .

ويمكن أن نلمح في رأي أبي علي هذا شيئا من المسألة الشهيرة التي ظهرت عند الأشاعرة واحتلت شطرا هاما من مذهبهم في هذا الموضوع ، وأعني بها مسألة الكلام النفسي . فان الكلام النفسي أيضا عند الأشاعرة لا يكون صوتا ، بل هو كلام قائم في النفس . وعلى هذا الأساس حاول الأشاعرة حل مشكلة الكلام الالهي .

ومن هذا المنطلق ـ أعني كون الكلام عند أبي علي حروفا مفيدة ـ قسم شيخنا الكلام قسمين : حروف مسموعة تكون مع الاصوات ، وأخرى غير مسموعة وهي التي تكون مع الكتابة (٣) وهذا ما فعله استاذاه الشحام وأبو الهذيل من قبل .

اما بالنسبة لكلام الله ـ أعني القرآن الكريم ـ فان هناك أيضا نوعين من الحروف عند قراءته ، « فان من قرأ كلام الله

---

(١) الارشاد ص ١٢٢ . (٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤٦
نهاية الاقدام ص ٣٢٠ .

تثبت مع لهواته حروف هي قراءته ، وهي مغايرة للأصوات ، وحروف هي كلام الله ، وهي مغايرة للقراءة والأصوات » (١) .

ومن مذهب أبي علي أيضا ان الحرف الواحد يكون كلاما . «واعتل بقول أهل اللغة : الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى » (٢) وهو عند غيره حرفان ــ كالقول (لا) مثلا .

وحين قال أبو علي ان الكلام يحتاج في وجوده في المحل الى الحركة والبنية المخصوصة (٣) فانه في رأيي قصد بلا ريب ضرورة وجود الأداة Instrument التي تحدثه والوسط Medium الذي ينتقل فيه ــ اذا كان صوتا ــ كالفم وما فيه من لسان وحنجرة وحبال صوتية ، ثم حركة معينة من مخارج الحروف فيكون الكلام الذي ينتقل في الهواء عن طريق الموجات الصوتية . لكنه لا يقصد نفس الشيء بالنسبة للغائب ــ أعني الله جل وعز وتنزه عن ذلك ــ كما قد يفهم من قول الشهرستاني في « نهاية الاقدام » (٤) . وانما هو يعني بهذا ــ دون شك ــ ضرورة وجود المادة والوسط قبل ان يحدث الله كلاما « في محل » ــ وهو التعبير الذي استعمله الشهرستاني في « الملل والنحل » (٥) ــ فان كلام الله حادث وليس

---

(١) الارشاد ص ١٢٢ ــ وقد علق ابو عبدالله بن المرتضى اليماني (صاحب ايثار الحق) على هذا بقوله : « فالشيخ ابو علي خاف ما خاف اهل الاثر في المرتبة الاولى من الكفر في مخالفة السمع . فتكلف مخالفة المعقول في كمون الصوت في الحروف المكتوبة وفي احداث صوت من الله مع صوت كل قارىء حتى يكون السامع لكل قارىء سامعا لكلام الله على الحقيقة » . ايثار الحق ص ١٢٥ .

(٢) مقالات جـ ص ٢٤٨ .

(٣) خلق القرآن ــ المغني ص ٣١ .

(٤) قال : ان أبا علي « شرط البنية المخصوصة التي يتأتى منها مخارج الحروف شاهدا وغائبا » ص ٢٨٨ .

(٥) ملل ــ على هامش الفصل ص ٩٨

قديما عند الشيخ والمعتزلة عموما ، وهو عرض يحدث في محل .

ان البحث في خلق القرآن ـ الذي هو كلام الله ـ قد جر الى النظر في مسائل عدة الى جانب الجدل والبرهنة على خلقه أو قدمه بآيات منه يستشهد بها المتكلمون ـ مسائل مثل ما ذكرناه من أمر الكلام وماهيته ، والكتابة ، والحروف ، والحفظ والتلاوة ، والاصوات ، والكلام القائم بالنفس . وكان البحث في كلام الله يشمل النظر في الكلام الانساني وما حقيقته ، وكثيرا ما يقارن بين الكلامين .

غير أن أهم ما نستخلصه هو أن القرآن كلام الله ، وهو مخلوق غير قديم ، وأنه « حدث مقدَّرا من فاعله » (١) يجوز وجوده في أماكن كثيرة بعينه ، مكتوبا ومقروءا ومحفوظا .

الرؤيـــة :

نفى المعتزلة جميعا رؤية الباري سبحانه في الدنيا والآخرة . وحتى الذين أجازوا رؤيته بالقلوب فعلوا ذلك على معنى أننا نعلمه (٢) . فما دام أهل الاعتزال قد نفوا كل ما من شأنه أن يشعر بالتشبيه أو التجسيم فانه من الطبيعي أن يعارضوا كل فكرة تؤدي الى القول بتحيز الله في مكان أو تجسيمه . ذلك لأن الله « لا تدركه الأبصار » ولا يمكن أن يرى حتى بحاسة سادسة يخلقها ، كما ذهب ضرار بن عمرو .

---

(١) كتاب خلق القرآن ـ المغني ص ٢٢٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٥ ـ والقائل بهذا ابو الهذيل . وقد انكره عباد بن سليمان وهشام الفوطي .

ويتفق المعتزلة في هذا المذهب مع الخوارج والمرجئة الزيدية من الشيعة (١) . ويخالفون المشبهة والأشاعرة الذين أباحوا جواز الرؤية في الآخرة ـ أو الرؤية السعيدة كما يعبر عنها ـ وللفريقين في هذا كلام طويل ورجوع الى آيات من القرآن الكريم ، وتأويل متباين (٢) .

واذا كان البغداديون من المعتزلة ـ ومعهم أبو الهذيل من البصريين ـ قد تأولوا الآيات التي تشير الى امكان الرؤية على معنى العلم ، فان أغلب البصريين قالوا بأن الله يرى غيره ، ولا يراه الغير ، بل يستحيل أن يكون مرئيا حتى لنفسه (٣) .

أما امتناع رؤية الله فهو يرجع الى نوع المرئيات عند المعتزلة فقد كان النظام يقول انه لا مرئي الا اللون ، واللون عنده جسم (٤) . ولما كان الباري ليس جسما ـ أي ليس لونا ـ فانه لا تمكن رؤيته . وعند شيخنا ان المرئيات ثلاثة : جواهر وألوان وأكوان (٥) . وليس الله أحد هذه المرئيات الثلاثة ـ فلا هو جوهر

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) أشار الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة في « تكملته » لكتاب « ديوان الاصول » ص ٦٠١ وما بعدها الى نفي المعتزلة الرؤية لله بتفصيل دقيق . فقال ان جملة قولهم هي « ان الله تعالى لا يرى لا في دار الدنيا ولا في الاخرة » . وهم يستدلون بالآية الكريمة : «لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » لان الادراك اذا ما قرن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية . والله قد مدح نفسه بنفي الرؤية فلا تجوز في الدارين . ثم يفندون قول خصومهم ان النظر هو الرؤية بالتأويل والاستشهاد .

(٣) أصول الدين ـ ص ٩٨ ـ ولعل هذا يكون من حيث انه تعالى غير متناه ، وانه ليس جسما فتمتنع الرؤية عليه وعلى غيره . وهذا رأي اشتهر به ابو هاشم .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) نفس المصدر . ويشير بقوله ان الاكوان من المرئيات الى مذهب الجبائي في رؤية الاكوان ولمسها ، ولا ترى الاكوان عند ابي هاشم ، ولذلك فان المرئيات عنده جنسان : جواهر واكوان . نفس المصدر ص ٩٨ .

ولا لون ولا كون ـ فهو اذن لا يرى .

هذا من الناحية العقلية المنطقية . فاذا ما تعرض لبعض آيات القرآن التي تمسك بها أهل السنة والأشاعرة في اثباتهم امكان رؤية الله ـ في الآخرة ـ فانه يؤولها حسبما جرى عليه أصحابه المعتزلة . فهو يؤول مثلا قول موسى عليه السلام : « رب أرني أنظر اليك . قال : لن تراني . ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » بأن موسى ـ عليه السلام ـ استعمل الرؤية بمعنى العلم . فكأنه قال : اجعلني عالما بك علما ضروريا . وهذا تأويل شيخنا وأبي الهذيل وأكثر البصريين (١) . ولا يجوز عنده أن يسأل موسى الرؤية بمعناها الحقيقي ، اذ أن هذا جهل منه لا يصح . فهو يدرك امتناع رؤية الذات الالهية ، ولا يمكن أن يسأل ما يدرك امتناعه . كذلك يؤول الشيخ الآية : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (٢) تأويلا يتفق مع مذهبه ومع التأويلات السابقة عليه ، فيقول ان (ناظرة) هنا بمعنى منتظرة الثواب من ربها ، وليست ناظرة بأبصارها . وللمعتزلة في الأخذ بهذا التأويل استدلالات كثيرة من اللغة والشعر ، وشواهد يؤيدون بها قولهم (٣) .

وأبو علي بهذه الوجهة التي اتخذها في مسألة الرؤية ـ في

---

(١) المواقف ـ ص ٣٦٨ .

(٢) سورة : القيامة . آية : ٢٣

(٣) فمثلا يقول المعتزلة ان المراد بالنظر هو الانتظار . ويذكرون على ذلك شواهد من القرآن مثل قوله تعالى : « فناظرة بم يرجع المرسلون » ومن كلام العرب مثل قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر .. الى الرحمن يأتي بالخلاص

« تكملة » كتاب « ديوان الاصول » ص ٦٠٤

الدنيا والآخرة ـ لم يشذ عن موقف أصحابه في نفيهم ما من شأنه أن يشعر بالتجسيم . وهو مذهب ينبع من توحيدهم لله ـ بالمعنى الاعتزالي ـ وتنزيههم المطلق له ، وعرف عنهم في سياق تفكيرهم كله . وقد يتشدد البعض منهم في نفي الرؤية ، ويجعل من موقف الناس فيها نفيا أو اثباتا ـ قياسا للايمان والكفر ، ويتطرف في اكفار المخالفين واخراجهم من دائرة الايمان (١) . لكن أبا علي لا يتطرف هذا التطرف ، ولا يذهب الى اكفار من يقول بالرؤية ـ خاصة يوم القيامة ـ وذلك « لأن هذا القول لا يؤدي الى حدوث اثبات الرؤية لله تعالى ولا الى حدوث معنى فيه » (٢) .

وهذا ما يروي القاضي عبد الجبار أن الشيخ ذكره في كتابه « من يكفر ومن لا يكفر » مما ادى ببعض الأشاعرة الى سوء فهم موقف الشيخ ، فظنوا أنه يثبت الرؤية (٣) ـ ولو في الآخرة . وهذا ما ينقضه القاضي ويراه لا يتمشى مع سياق مذهب الجبائي الواضح في هذه المسألة (٤) .

الطاعـــة :

نتج الكلام في الطاعة أصلا من الكلام في الارادة والمراد وفعل المراد ومعانيها .

وقد جاء أبو علي برأي خاص في هذه المسألة التزمه اثر

---

(١) مثلما كان يفعل ابو موسى المردار . راجع (الانتصار) ص ٦٧ ـ ٦٨ .

(٢) شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ـ ص ٢٧٥ .

(٣) شرح الاصول الخمسة . ص ٢٧٥ .

(٤) راجع الملل (على هامش الفصل) ص ٩٩ ـ وفيها ان الجبائي وابنه ينفيان « رؤية الله بالابصار في دار القرار » . فأولى ان يكون النفي في دار الفناء .

مناقشة جرت بينه وبين أبي الحسن الأشعري . هذا الرأي هو تجويزه ان يقال ان الله « مطيع لعبده اذا فعل مراد العبد » (١) .

فقد سأل أبو علي الأشعري يوما : ما معنى الطاعة عندك ؟ فقال الاشعري : موافقة الأمر . وسأله بدوره عن قوله فيها . فقال الجبائي : حقيقة الطاعة عندي موافقة الارادة . وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه (٢) .

وقد أخذ الأشاعرة على شيخنا قوله هذا أخذا شديدا ، وهاجموه بعنف وقسوة . اذ فهموا أن عبارة الطاعة هي موافقة الارادة تؤدي الى اعتبار أن الله خاضع للانسان ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ـ وهذا ما جعلهم يكفرون الجبائي في هذا القول (٣) .

فالطاعة عند الأشاعرة هي «المتابعة» أو هي «موافقة الأمر»(٤) وفيها معنى الخضوع والتسليم والانقياد ، ولا تكون الطاعة بهـــذا المعنى الا عن الأدنى رتبة الى ذي الرتبة العليا . وهذا ما جعلهـــم ينكرون أن يكون الله مطيعا لعبده لما في هذا من انخفاض لقدر الله لا يتفق مع التقديس الواجب للذات الالهية .

وقد دافع القاضي عبد الجبار عن موقف الجبائي بحـــرارة ، مستمدا دفاعه على الأرجح من أبي هاشم الذي ظل مستمسكا بأن « الطاعة موافقة الأرادة » كما يذهب والده ـ مهما كانت الرتبة .

---

(١) الفرق بين ص ١٨٣

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) راجع الفرق بين الفرق ص ١٨٣ واصول الدين ص ٢٥١ .

(٤) اصول الدين ص ٢٦٧ .

قال القاضي : « ان الشيوخ اختلفوا في أن الرتبة بين المطيع والمطاع تعتبر في عرف اللغة أو في أصلها . ففيهم من قال : تعتبر في أصلها كالأمر ، لان الرتبة فيه لغوية . وفيهم من قال : لا تعتبر في أصل اللغة وانما تعتبر في عرفها . وعلى ذلك يقال ، أطاع الشيطان . وصح أن يصف الله تعالى نفسه اذا فعل ما أراد غيره بالطاعة كما قال : (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) (١) وقال سويد بن أبي كاهل (٢) :

قد تمنى لي موتا لم يطع » (٣) .

وذهب أبو هاشم في دفاعه عن موقف والده الى أن « الرتبة لا اعتبار لها (٤) » بالنسبة للغائب والشاهد « فاذا كان وصف الواحد منا بأنه مطيع لغيره يفيد أنه ممتثل لما أراده ، فيجب أن يطرد ذلك في كل من فعل ما أراده غيره منه .. » (٥) .

وهو يدلل على مذهبه بالآية الكريمة وبيت الشعر السابقين ، ويقرر أن وصف الله من يشفع اليه بأنه « مطاع » لا يكون كذلك الا وهو تعالى مطيع له اذا أجابه الى مراده . كما أن الموت من فعل الله فلا يصح أن يقال انه لم يطع بفعله (٦) .

---

(١) سورة : غافر ٠ آية : ١٨

(٢) سويد بن ابي كاهل شاعر مخضرم عاش في الجاهلية دهرا ٠ والبيت هو :
رب من انضجت غيظا قلبه قد تمنى لي موتا لم يطع

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٧٧

(٤) كتاب التعديل والتجوير ـ المغني ص ٤١ ـ ٤٢ ٠

(٥) نفس المصدر ٠

(٦) نفس المصدر ٠

وعلى كل حال فان أبا علي شعر بما في تعبيره بأن الله مطيع للعبد من نبوّ وعدم قبول وأحس بخطورة قوله هذا ، وأنه أعطى سلاحا استغله خصومه في التشنيع عليه ، فتراجع عن موقفه كما يظهر ــ وجعل للرتبة اعتبارها ، وقال : « ان الطاعة تسمي بذلك اذا وقعت ممن هو دون المريد ، كما يقال في الأمر . فأما اذا كان الفاعل فوق المريد فلا تسمى بأنها طاعة وانما يقال : اجابة»(١)

فكأنما هو عثر على التعبير المناسب الذي يجنبه التسليم بقول الاشعري أو التعرض لتشنيعه ، وذلك بوضعه لفظ (الاجابة) بدلا من لفظ (الطاعة) . فتكون الطاعة ممن هو ادنى رتبة للأعلى ، والاجابة ممن هو فوق المريد ، كما بالنسبة لله تعالى . لكن تراجع أبي علي هذا ــ الذي يعود في أساسه الى هجوم تلميذه الاشعري (٢) وانكاره ــ لم يمنع قوله السابق ــ كما رأينا ــ من أن ينال قبولا عند أبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهما واستمرارهما في الدفاع عنه ، حتى نرى ابن متويه (٣) يقرره مسلّما ويقول ان الطاعة اسم للفعل الذي يقع موافقا لارادة المطاع (٤) .

العــدل :

اشتهر عن المعتزلة القول بالعدل الالهي وأنه يستحيل أن يصدر عن الله ظلم أو فساد حتى تلقبوا بـ «أهل العدل والتوحيد»، وكانوا فخورين جدا بهذا اللقب . لقد كان مبدأ العدل أحد أصولهم

(١) كتاب التعديل والتجوير . المغني ص ٤٠

(٢) راجع الفرق بين الفرق . ص ١٨٣ .

(٣) هو الحسن بن احمد بن متويه تلميذ القاضي عبد الجبار وجامع « المحيط بالتكليف »

(٤) تذكرة ابن متويه ــ مخطوط مصور بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم ب/٢٧٨٠١ ص ١٢١ ظ .

الخمسة المعروفة ، وهو يلي في المرتبة أصل التوحيد ، بل هما أهم أصول الاعتزال (١) .

قال المعتزلة ان من عدل الله أن يكون الانسان حرا في أفعاله مختارا لها . وأن تكون له ارادته الخاصة لتتحقق مسؤوليته عن هذه الافعال . وان من عدله ألا يفعل القبيح ولا يظلم أبدا (٢) . أما ما نراه في هذا العالم من شر وفساد فهو من فعل الانسان وحده ، فان الله لا يفعل الا الأصلح والأكمل . حتى ذهبوا الى أن جميع ما نعتبره من الشرور ـ مثل خلق الحيات والسباع والسموم واحداث الزلازل والبراكين والأوبئة ـ انما هو خير وصلاح ، وان استترت حقيقته خلف مظهره . ذلك لأن اعتبار كل هذا شرا ، مما يسند الى الله الظلم أو العبث أو خلق الفساد ، وهو ما لا يتفق مع تصورهم للذات الالهية منزهة عن أن ينسب اليها شيء من هذا القبيل .

ويستشهد المعتزلة بما جاء في القرآن الكريم من آيات تدل على أن الله سبحانه لا يظلم ولا يبيح لنفسه الظلم ، ولكن الانسان هو الذي يظلم نفسه بفعل المعاصي وارتكاب الآثام (٣) .

وهذا مظهر لأيمان المعتزلة بحرية الأنسان واختياره وتأكيد مسؤوليته في مقابل هذه الحرية وهذا الاختيار .

---

(١) راجع : ضحى الاسلام للاستاذ احمد امين طبعة ٦ جزء ٣ ص ٤٤

(٢) كان من جملة معاني العدل بالنسبة للانسان عند المعتزلة انه حر في افعاله وتصرفاته ولذلك فهو مكلف مسئول . ولقد تعجب فون كريمر Von Kremer في كتابه Geschachte Der Herrichenden Ideen Des Isla ms: Leipzig: 1886 P. 29-31-48: F.

تعجب من ان تظهر في ارض آسيا حيث كانت تسود القوة الغاشمة اكثر مما يسود الحق ـ هذا التصور السامي للعلاقة بين الله والانسان . ولا ريب في ان من يدرك روح الاسلام ادراكا صحيحا بعيدا عن جميع المؤثرات لا يجد مكانا للعجب والانبهار ، رغم ظهور الاسلام في ارض آسيا بملوكها الغشم :

(٣) الآيات مثل : « وما ربك بظلام للعبيد » فصلت : ٤٦

« فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون » التوبة : ٧١ .

« ولا يرضى لعباده الكفر » الزمر : ٩

« ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون » يونس : ٤٥ .

فما هو يا ترى موقف شيخنا من هذا الركن الخطير من أركان المعتزلة ؟

يعرف أبو علي العدل أولا تعريفا بسيطا سهلا فيقول : « هو كل فعل حسن » (١) . فالفعل الحسن وحده هو العدل ، أما الفعل القبيح فليس بعدل . وعلى هذا تكون جميع أفعال الباري عدلا لانها كلها حسنة وليس فيها قبيح (٢) . وما نراه في هذا العالم من أمراض وأسقام ليس شرا في الحقيقة، وانما هو شر مجازا. وكذلك الحال في جهنم ــ وهي أقصى درجات العذاب ــ فانها ليست شرا ولا خيرا ، ولا فسادا ولا صلاحا وانما هي عدل وحكمة (٣) . ذلك لان الشر عبث وفساد ولا يجوز على الله العبث والفساد .

وقد تعمق المعتزلة ــ كعادتهم ــ في بحث العدل ، فشمل النظر في امكان فعل الله للقبيح او الظلم . وتساءلوا : هل يوصف الله

---

(١) كتاب التعديل والتجوير ــ المغني ص ٤٩ ·

(٢) لا يقول احد من المسلمين ان الله غير عادل . او بتعبير اخر انه ظالم · فان الله لا يظلم عند احد منهم · لكن الاختلاف ناشيء عن فهم معنى « الظلم » نفسه ، اذ بينما ذهب المعتزلة الى ان الله لا يفعل الظلم ، او لا يفعل ما لو فعله لكان ظلما ، تنزيها له . ذهب الاشاعرة الى ان لله ان يفعل ما يشاء ولا يقال انه ظالم ، لان الوجود كله ملكه يتصرف فيه بالحرية المطلقة دون ان يسال عما يفعل · وطبيعي ان لتصور مكانة الانسان في قلب هذا الوجود وعلاقته بالله دخلا في تحديد نظر الفريقين ·

(٣) وقد ذهب الاسكافي الى ان جهنم خير في الحقيقة ، اذ ترهب العباد من ارتكاب الكفر· وقال أهل السنة هي شر وبلاء · انظر مقالات ج ٢ ص ١٩٥ ·

بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما ؟ (١) .

فكان شيخنا لا يرى مانعا في ذلك ، وان كان يقول ، مع ابنه أبي هاشم وأبي الهذيل ، ان الله تعالى لا يفعله لعلمه بقبحه واستغنائه عن فعله (٢) .

ثم ناقش أبو علي وصف الباري بأنه لم يزل غير محسن وغير عادل ، على اعتبار أنه القديم وحده . ولم يكن معه في الأزل ما يقع عليه الاحسان والعدل . فقال : ان الاولى ان تقول « انه لم يزل غير محسن ولا مسيء ، وغير عادل ولا جائر ، حتى يزول الايهام » (٣) .

وهو قد مال الى هذا القول لان وصف الله بالاحسان أو الاساءة وبالعدل أو الجور ـ أزلا ـ يتطلب وجود ما يحسن أو يسيء اليه وما يقع عليه العدل أو الظلم ، وهذا محال ، لأن هذه الصفات من صفات الأفعال الحادثة بحدوث الفعل ، وليست من صفات الذات .

الصلاح والأصلح :

وتبع الكلام في العدل النظر في مسألة أخرى اشتهرت عن المعتزلة واقترنت باسمهم وهي ما يعرف بمسألة الصلاح والأصلح .

---

(١) ويحكي البغدادي في (الفرق بين الفرق) ص ١٩٨ ـ ٢٠٠ عن اجتماع سبعة من رؤساء المعتزلة تكلموا في قدرة الله تعالى على الظلم والكذب .. فافترق القوم يومئذ عن انقطاع كل واحد منهم . ولما انتهت نوبة الاعتزال الى الجبائي وابنه امسكا عن الكلام في هذه المسالة بنصح .

(٢) انظر كتاب التعديل والتجوير ـ المغني . ص ١٢٨ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٣٧ .

اتبع أبو علي قول المعتزلة ، في الجملة ، ان كل أفعال الله صلاح للأنسان (١) ، وانه لا يفعل به الا الأصلح في الدنيا والدين . « وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لهم لكان مريدا لفسادهم » (٢) وهذا ممتنع بالنسبة للباري عز وجل .

وقد كان لتمسك الجبائي بهذه النظرية أثره الحاسم في انفصال أبي الحسن الأشعري عنه ورجوعه الى مذهب السلف ، بعد أن انقطع أبو علي في مناظرة حول هذا الموضوع ـ كما قيل .

وقد أوردت أغلب الكتب التي تعرضت لهذه المسألة هذه المناظرة الشهيرة التي عرفت فيما بعد باسم « مناظرة الأخوة الثلاثة » . الا أنه من الغريب حقا الا يوردها الأشعري نفسه ـ في جميع كتبه التي وصلتنا ـ مثلما أورد غيرها من مناظرات بينه وبين أستاذه ، كما لم يفعل ذلك أيضا أشهر من كتب عن أبي الحسن الأشعري ، أعني ابن عساكر صاحب كتاب « تبيين كذب المفتري » (٣) .

---

(١) يحكي الحاكم الجشمي (شرح عيون المسائل ص ٦٤) وان أبا علي سئل عن وجه الحكمة في اماتة الله تعالى نبيه وابقائه ابليس ـ رمز الشر ـ فقال : « ان الذي لا يستغنى عنه هو الله وحده . واما غيره من انبيائه فقد يغني الله عنهم بالطائفة وأما ابليس فلو علم الله ان في موته وفي الا يخلقه مصلحة لفعل ، ولكنه علم انه لو أماته او لم يخلقه لفسد الناس كما فسدوا الان » .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٨٨ .

(٣) لاحظ ذلك ايضا رتشارد يوسف مكارثي في كتابه Theology of Al-Asha'ri ذيل صفحة ١٥٦ وهو يرجح ان القصة موضوعة ، وجاء في « ايثار الحق على الخلق » ص ٢٣٢ بعد تعرض المؤلف للقصة ان « هذه هي مسألة خلق الاشقياء بعينها لكن غيروا العبارة فيها » .

وعلى كل حال فان لهذه المناظرة شهرتها ودورها الكبير في بيان فساد قاعدة الأصلح من وجهة نظر أهل السنة عموما . وهذه هي المناظرة وان كانت تروى بشيء من اختلاف الألفاظ في بعض المصادر :

قال الأشعري لأبي علي : ما قولك في ثلاثة أخوة ، كان أحدهم مؤمنا برا تقيا ، والثاني كان كافرا فاسقا شقيا ، والثالث كان صغيرا ، فماتوا فكيف حالهم ؟

قال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، أما الكافر ففي الدركات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة .

قال الأشعري : ان أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد فهل يؤذن له ؟

قال الجبائي : لا ـ لأنه يقال له ، ان أخاك انما وصل الى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات .

قال الأشعري : فان قال ذلك الصغير ، التقصير ليس مني فانك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة .

قال الجبائي : يقول الباري جل وعلا ، كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الاليم فراعيت مصلحتك .

قال الاشعري : فلو قال الاخ الكافر ، يا اله العالمين ! كما علمت حاله فقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني ؟

قال الجبائي : انك لمجنون !

وانقطع (١) .

---

(١) راجع مثلا . وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ .

وعلى رغم ما لهذه الرواية من شهرة وذيوع ، فانه من الممكن الشك فيها وفي صحتها لما مر من عدم ايراد الأشعري أو ابن عساكر لها ، ولموقف أبي علي المتقدم من اعتباره جهنم لا شرا ولا خيرا في الحقيقة ، ولتجويزه تكليف من علم الله أنه يكفر (١) ـ كما في حالة الصبي ومنعه اخترامه ((٢) ـ أعني اماتته ـ كما أنه يجوز على الله فعل ما علم أنه لا يكون ـ اذا لم يخبر به (٣) لو قيل ان الله علم أنه لا يؤمن في حالة الصبي أيضا (٤) .

وعلى كل حال فانه يبدو ان تعديلا طرأ على موقف شيخنا من بعض المسائل بعدئذ مما كان يعارضه أصحابه السابقون عليه والمعاصرون له ـ كما في مسألة العفو مثلا .

فقد جوز أبو علي العفو الالهي عن المذنب عقلا ، وأنكر ذلك جماعة من المعتزلة منهم الكعبي واتباعه (٥) ، وجوز ان « يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله » (٦) وهو ما أنكره أكثر المعتزلة .

---

(١) كتاب التكليف ـ المغني ص ٢٥٤

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢١٥

(٤) جاء في « العلم الشامخ » لصالح المقبلي اليماني ص ٢٣٠ بعد ايراد هذه الواقعة ما يلي : « فهذه الحكاية هوس . وادنى المعتزلة ـ فضلا عن شيخهم ـ يقول : من جواب الله على الصغير : « التكليف فضلي اتفضل به على من اشاء . كما كان جواب الله على اهل الكتاب في حديث تفضيل هذه الامة . وهذا جواب على اهل المعتزلة ـ لان التكليف تفضل عند البصرية منهم أبو علي وغيره ـ ومن قال منهم ـ وهي البغدادية ـ ان التكليف واجب ، فهو عندهم وجوب جود لا يعترض على تاركه . وايضا فهو مصلحة ويشترط في كل مصلحة خلوها عن المفسدة . ولو كانت المفسدة في غير ذلك المكلف عندهم ... وعلى الجملة فالاعتراض على الله تعالى ساقط اجماعا ... فهذا مما ينادي على سقوط الاشعري معرفة وعقلا . وما زالت هذه الخرافة مسطرة في الكثير من كتبهم » .

(٥) وهو « ما اشتهر به الخلاف بين المصرين (البصرة وبغداد) » العلم الشامخ ص١٩٣

(٦) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٩ .

لانه لا يتفق مع العدل الالهي الذي يقتضي تعذيب المسيء باساءته وباثابة المحسن على احسانه ، ولا يتفق أيضا مع أصل « الوعد والوعيد » (١) وهو أحد أصول الاعتزال الخمسة المعروفة . ولعل سبب هذا التعديل من الجبائي لموقفه هو النظر في قاعدة الأصلح ونقدها من قبل خصومه ـ وفي مقدمتهم الأشعري .

اللطف والألم والعوض :

جوز المعتزلة وقوع اللطف من الله تعالى للعباد ، على أساس انه معونة لهم على ادراك حقائق التوحيد ، ومعرفة الله ، وشكر نعمته ، وتيسير للقيام بالواجبات والتكاليف التي فرضها عليهم .

ومعنى اللطف عند شيخنا هو معنى التوفيق ، أي توفيق الانسان للايمان وقد يفعل بالكافر فيؤمن (٢) . أعني الكافر الذي علم أنه يؤمن ، أما من علم انه لا يؤمن ـ وأخبر الله بذلك ـ فانه « لا لطف عند الله سبحانه يوصف بالقدرة على أن يفعله له فيؤمن » (٣) . وهذا يعني أنه يعارض من يذهب الى انه لا غاية لألطاف الله ـ كالنظّام مثلا ـ ويأخذ بالقول ان لألطافه حدًّا وغاية .

هذا في باب اللطف في الايمان . اما اذا كان اللطف بمعنى التوفيق لزيادة الطاعات حتى يزداد العباد ثوابا ، فانه لا غاية له عنده وان كان غير واجب عليه سبحانه (٤) بعكس ما اذا كان لطفا في التكليف .

---

(١) بمعنى ان الله صادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته فلا يغفر عن كبيرة الا بعد توبة . مقدمة الانتصار ص ٥٠

(٢) مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣٠٠

(٣) نفس المصدر ص ٢٨٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٨٨ ، جـ ٢ ص ٢٢٤

فهو واجب عليه (١) . وهو جهة لحسن التكليف « اذ لو لم يفعله الله تعالى لدل على أنه لم يرد من المكلف فعل ما كلف » (٢) .

ومهما يكن الأمر . فان اللطف يدخل في مجالات عدة ، فيعتبر في بعضها لطفا ـ كما في التوفيق للأيمان وبعثة الرسل وتمهيد الاحكام والتنبيه على الطريق الأصوب (٣) ـ ويعتبر في البعض الآخر عقوبة ـ من مثل مسألة الطبع والختم ، والوعيد ، واقامة الحد ، والأمراض والآلام النازلة بمن يستحق العقوبة ومن لا يستحقها ، والنصر والخذلان .. الخ (٤) وهذه كلها أمور دعا اليها تحليل الألفاظ والمفهومات والاختلاف في تفسيرها تبعا للموقف الاصلي في المسائل الرئيسية الكبرى .

أما الألم ـ أو الايلام ـ فانه يقع على شخصين : من لا يستحق العقوبة ومن يستحقها . ولا دليل في الاول على أنه لطف ، ويحسن فيه العوض (٥) . وهو في الثاني عقوبة ، أو يجوز أن يكون عقوبة (٦) .

والآلام جائزة لمجرد العوض ـ أو التعويض ـ عند أبي علي . اذ هو يمنع من جواز التفضل ـ أعني أن يتفضل الله على العباد بالثواب يوم القيامة ، دون عمل صالح يأتون به ـ متبعا في هذا أبا الهذيل وقدماء المعتزلة (٧) .

---

(١) كتاب اللطف ـ المغني ـ ص ٨

(٢) نفس المصدر ص ٧٠

(٣) الملل والنحل ، على هامش الفصل حـ ١ ص ١٠١ ـ وانظر كتاب اللطف ـ المغني ص ١٠ .

(٤) راجع كتاب اللطف ـ المغنى ص ١٠٣ ـ ١١١ .

(٥) ، (٦) نفس المصدر ص ١٠٤ ـ ١٠٥

(٧) انظر المواقف للايجي ص ٤٠٠

هذه الآلام كما يقول أبو علي « تحسن منه تعـــالى للاعواض فقط ، وان لم يكن فيها مصلحة واعتبار » (١) . وهي « تقبح من حيث كان ظلما وعبثا لا من حيث كانت ضررا » (٢) ولما كان الظلم والعبث غير جائزين من الباري سبحانه ، فان الالم لا يعتبر ظلما ولا عبثا على هذا الاساس ، بل هو حسَن لحسن العوض الذي ينشأ عنه (٣) .

ويبدو أن شيخنا لجأ الى فكرة العوض في تبرير ما يقع من آلام وأمراض وأحزان في هذا العالم ، لينفي ما قد يلصق بالله سبحانه وتعالى من فعل القبيح والظلم ــ من وجهة نظر معينة ــ وليدلل على أن الآلام خير لانها تؤدي الى الثواب والعوض . وهذا مذهب يقترب في بعض زواياه من آراء بعض الصوفيين ــ وان لم يقصد اليه أبو علي بالطبع . وهو موافق لمذهب المعتزلة في العدل اساسا وفي أن الله لا يفعل العبث . وقد سيطرت فكرة العوض هذه سيطرة كبيرة على مذهب الشيخ في هذا المجال حتى اصطبغ بها ، وعرف عنه رفضه البات لفكرة «الاعتبار» (٤) التي نادى بها ابنه أبو هاشم (٥) ومن قبله عباد بن سليمان (٦) . وقد نفى القاضي عبد الجبار كل ما تردد عن رجوع أبي علي عن هذه الفكرة ووجود أي شيء يشير الى هذا الرجوع في كتبه (٧) .

---

(١) كتاب اللطف . ص ٢٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٣ ــ قارن المجموع من المحيط بالتكليف ــ مصور مخطوط .مجلد ٣ ص ٩ ظ

(٣) كتاب اللطف ص ٣٩٠ قارن : المجموع من المحيط بالتكليف ص ٢ ظ

(٤) بمعنى ان يكون ايلام الانسان عبرة وعظة له ولغيره .

(٥) الملل ــ على هامش الفصل ص ١٠٥ .

(٦) المجموع من المحيط بالتكليف ٢٢٠ ظ ــ ٢٣ و

(٧) راجع كتاب : اللطف ص ٣٩٠ .

وعلى كل حال ، فان العوض عند أبي علي لا يكون في الدنيا ـ كما يذهب أبو هاشم بل « يجب أن يكون في الآخرة كالثواب » (١) ، وان جاز أن يكون الالم عقوبة لمن يستحق كما سبق أن رأينا .

كما أن دوام العوض ممكن أيضا ـ ويكون هو والثواب سواء في هذه الحالة . هذا مذهب أبي الهذيل وقوم من البغدادية والصاحب ابن عباد ، أيضا .

فكأن شيخنا أراد بهذا الرأي أن يفتح أبواب الامل لمن لم يفعل طاعة يستحق بها ثوابا ، ونزل به الالم والبلاء ، في عوض من الله عن آلامه وأسقامه يوم القيامة ، ولا يغلقه في وجه الذين أسرفوا على أنفسهم حتى لا يقنطوا من رحمة الله الذي يغفر الذنوب جميعا . وهذا قريب من مذهبه في العفو الالهي (٢) بخلاف ما كان عليه أصحابه المعتزلة من قبل .

وقد تطرق الكلام في الالم والعوض عند المعتزلة الى ايلام الاطفال والحيوانات وعوضها وعلة هذا الايلام .

فكان بعض أهل المذهب يرجع ايلام الاطفال لا الى علة ، وينكر عوضهم أو عذابهم وقال الاكثرون ان الله يؤلمهم عبرة ويعوضهم . وقال أهل اللطف منهم ، ان الله يؤلمهم ليعوضهم (٣) . اي أن الايلام سبب للعوض ـ وهذا من مصلحتهم ـ وهو رأي أبي علي أيضا (٤).

---

(١) المواقف ص ٤٠٠ ـ المجموع (مصور مخطوط) جـ ٣ ص ٢ ظ

(٢) فقد كان يجوز العفو من الله عن المذنبين ويعارض من زعم ان العقاب اصلح من العفو ـ يعني عباد بن سليمان ـ حتى حكي عنه « انه فيما كلمهم به ان مذهبهم يؤدي الى الكفر » . راجع : المجموع (مصور جـ ٣ ص ٥٥ ظ)

(٣) مقالات جـ ١ ص ٢٩٢ .

(٤) الملل . على هامش الفصل ص ١٠٥

غير أن المعتزلة متفقون جميعا على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الاطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم (١) .

كذلك كـــان للحيوانات والبهائم نصيب من نظر المعتزلة في حالها يوم القيامة ، وهل لها عوض على ما تلاقيه من آلام ؟

ويبدو انهم متفقون جميعا على هذا العوض وان اختلفوا في طريقته ، ونوعه ، ودوامه او انقطاعه (٢) .

على ان من موجبات العدل الالهي ان تنال هذه الحيوانات حقها في العوض مما يلحقها من بني الانسان ، كما تنال عوضا من الله ، لتمكينه البهيمة التي جنت عليها (٣) في موضع القصاص بين البهائم - كما يرى الشيخ - سواء كان هذا العوض في الدنيا ، أو الموقف اعني يوم الحساب - أو الجنة (٤) .

وعلى كل حال فان قول المعتزلة بالعدل الالهي وتشبثهم به أدى الى تطبيقه على جميع ما يتعلق بالموضوع من قريب أو بعيد ، ودفعهم الى مناقشات كثيرة تبلغ من الدقة والتنوع حدا مدهشا نتيجة لطبيعة الجدل وما ينشأ عنه من البحث في عديد المشكلات ، والتدقيق في المسائل الصغيرة على ضوء كبرياتها ، وهي قضايا قد تبدو عديمة الاهمية أو تافهة للناظر العادي . لكن التمثيل والتشبيه والقياس

---

(١) مقالات ج ١ ص ٢٩٢ .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الامر : مقالات الاسلاميين جزء ١ ص ٢٩٣ وما بعدها .

(٣) مقالات ج ١ ص ٢٩٤ .

(٤) للمعتزلة خلافات كثيرة في هذا الباب لا ضرورة لشرحها فهي لا تبلغ من الاهمية مبلغا كبيرا .

كان لا بد منه في مذهب قائم على الجدل والنظر العقلي المنطقي (١).

معرفة الله :

اتفق ابو علي وابنه على أن المعرفة وشكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية (٢) والمعنى بهذا أنها تجب على المكلف الذي اكمل الله عقله ونصب له الادلة وأعطاه القدرة والاستطاعة وهيأ له الآلة لذلك (٣) .

أما تعريف العلم فهو أنه « اعتقاد الشيء على ما هو عليه » (٤) وان كانا قد اختلفا في العبارة . ذلك لانه كما يقول أبو هاشم : ان كثيرا مما نقصد حده لا نجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى (٥) . ولهذا يكتفي القاضي عبد الجبار بهذا التعريف للدلالة على مقصدهما من العلم الذي يقتضي عندهما سكون نفس العالم اليه (٦) .

---

(١) يذكرنا هذا بما يلحظه القارىء لمحاورات افلاطون ، والتفريعات التي يأتي بها سقراط ليبني على أساسها فكرة معينة ، وضربه للامثلة الصغيرة الدقيقة ـ ومنها ما يتصل بالاساطير والخرافات اليونانية ـ لبيان فكرة اساسية يدعو اليها . وليس في هذا شيء يؤخذ عليه ، كما لا يؤخذ على تفريعات المعتزلة ايضا .

وقد قال الله في كتابه العزيز : « ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها » الآية : ٢٦ سورة البقرة .

(٢) ملل ـ على هامش الفصل . جـ ١ ص ١٠٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٧

(٤) المغني جـ ١٢ ص ١٣

(٥) نفس المصدر ص ١٤

(٦) نفس المصدر ص ١٣ ـ ويضيف ابو علي الى هذا ان العلم يوصف بالوجود لانهم يصفون العارف لموضع ضالته بانه وجدها ، ولذلك يوصف الله تعالى بانه واجد للاشياء من حيث هو عالم بها ـ مغني ١٢ ص ١٧ .

هذا هو العلم أو المعرفة . فما هو الطريق الى ذلك ؟ وما الوسيلة التي نتخذها اليه ؟

لنبادر اولا الى القول بأن الحسّ لا يصلح أداة للمعرفة اليقينية، ومعرفة الله على وجه الخصوص ، وان كنا حسب رأي أبي علي ، نعبر به عن أول المدركات، فيقال : حسست بأن الله واحد . ويختار أبو هاشم أن يعبر بالحس عن ادراك الشيء بآلة ، ولذا لا يوصف بأنه يدرك بالعقل (١) .

ان طريق المعرفة عند أبي علي ــ وتابعه في هذا ابنه ــ هو النظر (٢) . ولذا كان النظر واجبا بوجوب المعرفة .

وقد رد الجبائي على الجاحظ حين ذهب أبو عثمان الى ان المعرفة تكون بالطبع أو الاضطرار (٣) واستدل بآيات من القرآن الكريم ، ونجد رد الجبائي عليه فيها مفصــــلا في « المغني » للقاضي عبد الجبار (٤) فهو قد انكر أن تكون المعرفة ضرورية وقال انما يتوصل اليها بالنظر والاستدلال الذي هو طريق العقل ووظيفته . لكنه لم ير ما يمنع من القول ان الله قادر على اضطرار العباد الى معرفته ان شاء ــ مخالفا بذلك النظام (٥) .

وقد اهتم أبو علي بالرد على السوفسطائية كذلك ، وهم الذين

---

(١) المغني ــ ج ١٢ ص ١٦ ــ « وعند ابي هاشم ان الحاسة ليست طريقا للادراك ، والادراك طريق العلم . فالحاسة ليست طريق العلم » / ص ٦٠

(٢) نفس المصدر ص ٣٢٥ .

(٣) لا يجوز ابو علي ان يضطر الله المكلف الى المعرفة والا كان « في حكم الملجــيء للمكلف الى اداء ما كلف من حيث يعلم ضرورة الجنة والنار » . مغني ج ١٢ ص ٥١٣:

(٤) كتاب النظر والمعارف . المغني ص ٢٣٥ ــ ٣٤٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٥١٢ .

كانوا ينفون الحقائق ، وجعل من الافضل مساجلتهم ومناظرتهم ، على الرغم من أن أبا القاسم البلخي منع من مكالمتهم « لان مـــا جحدوه هو الاصل ، فلا تصح محاجتهم » (١) في رأيه .

وبرر الجبائي مكالمة السوفسطائية بأنها جهلت أن علمها علم وطريقته الاكتساب ، ولهذا جاز أن يناظروا .

ويبدو ان العلم عند الشيخ يتولد عن النظر ، فهو فعل متولد وليس مباشرا ، بل لا بد أن يولد النظر العلم ، والا لاستوى حال الناظر مع حال المقلد ولم ينفصل العلم عن الجهل (٢) .

وهذا النظر واجب في باب الدين مثلما هو في باب الدنيا ، حتى ليذهب أبو علي الى أن وجوبه يعلم ضرورة (٣) ، وان كان العلم بذلك عند ابنه يقع من جهة حمله وقياسه عـــلى النظر في بـــاب الدنيا (٤) .

لكن . أليس من الجائز ألا يكون هذا النظر صحيحا ؟ فبم يا ترى نعرف صحته من خطأه ؟

ان أبا هاشم يجعل علامة صحة النظر كونه مولـــدا للعلم ، ويقول : « ان سكون نفس الناظر الى صحة ما اعتقده ، ومفارقته للجاهل والشاك والظان يقتضي صحة نظره » (٥)

---

(١) النظر والمعارف · المغني ص ٤١ – ويقول البلخي : « من الغلط مناظرتهم والردعليهم لان من يزعم انه لا يعلم ايناظر ام لا ، بل لا يدري أموجود أم لا ، كيف يرد عليه ؟ ·· ولا يجوز في من هذا حاله الا التأديب دون غيره » ·

(٢) نفس المصدر · ص٩٢

(٣) ، (٤) نفس المصدر ص ٣٥٥

(٥) نفس المصدر ص ٦٩

ولا ريب في أن هذا الكلام لا يفهم الا على أساس القول من حيث المبدأ بصحة النظر المؤدي بصاحبه الى الاعتقاد الذي تسكن اليه النفس بعد تمحيصه .

أما عند أبي علي فان ما نعلم به صحة النظر هو سلامـة ما يتولد عنه من علم . وسلامة النظر نفسه من « الانتقاض » (١) . وهذا أوضح من قول أبي هاشم المبني عى أساس صحة مذهبـه وفساد مخالفيه .

وينقسم النظر الى اجزاء بحسب تعلقه بموضوعاته . فالنظر في التوحيد غيره في النبوات ، وهو في العدل غيره في التوحيد مثلا . ولذا فان النظر يتجزأ ويتعدد (٢) وحـين يخل الناظر بواحد من هذه الاجزاء فانه يستحق العقاب (٣) ، ما دام يقـدر عليه وعـلى المعرفة (٤) .

ثم ... هل يحصل الناظر على هذه المعرفة من غير تنبيه ؟

هنا نجد ان الجبائي قد تعرض لمسألـة الخـاطر والداعي وناقشها . ونحن نعلم ان المعتزلة ــ منذ أبي الهذيل ــ قد تكلموا في الخاطر والتنبيه ولهم في هذا مذاهب (٥) . فنرى ابا علي يقول : انه لا بد من خاطر ينبه المكلف على طريقة النظر وعلى دليل دليل وباب

---

(١) نفس المصدر ص ٧٥

(٢) المغنى . جـ ١٢ ص ٤٨٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٩١

(٤) نفس المصدر ص ٢١١ .

(٥) جاء في (اصول الدين) للبغدادي ص ٢٧ ــ ٢٨ ان أبا الهذيل كان يقول بخاطرين أحدهما داع يورده الله على قلب العاقل يدعوه الى طاعته ويحرك به دواعيه الـى الاستدلال والثاني من الشيطان يصده عن طاعة الخاطر الاول . ووافقه الجبائي وابنه على وجود الخاطرين وانهما عرضان .

باب منه (١) . وهو قد يستغنى عنه عند أبي هاشم بكمال العقل والمعرفة بالعادات ونحو ذلك من حيث علم أن لكل علم سبيله ومنهجه ، فلا يجوز أن يتوصل الى معرفة النحو بالنظر في الطب على سبيل المثال (٢) . ذلك لان العاقل اذا عرف العادات تقرر في عقله من أي وجه يلتمس معرفة الله ، وفي ماذا ينظر ، فيجب أن يستغني عن تنبيه الداعي له (٣) .

على ان هذا الخاطر ليس كلاما ، وانما هو اعتقاد وظن . اذ لو كان كلاما لكان الله سبحانه وتعالى مكلما لكل مكلف ، وقد ثبت أنه خص بعض أنبيائه بأن كلمه دون غيره (٤) . وهو عند ابي هاشم كلام وليس اعتقادا ، يفعله الله أو يأمر بعض ملائكته بفعله (٥) . وهو لا يوجب أن يكون الله مكلما لكل الخلق على الحد الذي كلم موسى . كما لا يجب ذلك في قوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » .

ولقد رفض المعتزلة التقليد ، ولبعضهم اعتراضات على الاجماع وخبر الواحد . وهم دعوا الى النظر والاستدلال ودعا الجبائيان اليهما كذلك . لكنهما جعلا للشك في منهجهما مكانا بارزا ، وهما يعنيان به الشك الباعث على النظر لا مجرد الريب . فهو اذن شك منهجي على نمط ما عرف عند الفيلسوف الفرنسي « رينيه

---

(١) المغنى - ج ١٢ ص ٢٦٦ - والمجموع من المحيط بالتكليف . تيمور . ص ١١

(٢) نفس المصدر ص ٣٩٠

(٣) نفس المصدر والصفحة

(٤) نفس المصدر ص ٤٠١

(٥) هو - حسب تعبير البغدادي - « قول خفي يلقيه الله في قلب العاقل او يرسل ملكا يلقي ذلك في قلبه » . أصول الدين . ص ٢٧ - وكذلك خاطر الشيطان يخاطبه به . والبغدادي يقرر اتفاق ابي هاشم مع الاشعرية في هذا المعنى .

ديكارت . ويجعل أبو هاشم للشك في مجال المعرفة شأنا كبيرا حتى ليعتبره « أول الواجبات » (١) . ويقول شارح « المواقف » ان أبا هاشم جعل الشك أول الواجبات لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل (٢) . وهو عند أبي علي يحسن في أول حال التكليف ، لانه لا يمكن سواه . أمـــا بعد ذلك فانـه يقبح لتمكـن المكلف من العلم الواقع عـن النظر والاستدلال بدلا منه (٣) .

هذه اهم المسائـل التي ناقشها الجبائي وابنـــه . والمعتزلة عموما ، في باب المعرفة . ومنها تتضح الصبغة العقلية الغالبة عـلى أهل الاعتزال . ويبرز ميلهم الى تكليف الانسان بالنظر للوصول الى معرفة الله عن طريق الاستدلال العقلي الصرف . وسنناقش هذا بتفصيل أكبر اثناء الحديث عن الواجبات والشريعة العقلية .

---

(١) المواقف ٠ جـ ص ١٢٤ ــ وعند الاشعري : أول الواجبات معرفة الله . وهو عنـــد الباقلاني وابن فورك القصد الى النظر ٠

(٢) المواقف ٠ طبعة القسطنطينية ص ٦٣

(٣) كتاب النظر والمعارف ٠ المغني ص ١٨٨ ٠

الكون

كان للبحث في العالم والكون ، وفي ما اتصل بذلك من نظر في حدوثه أو قدمه وبقائه أو فنائه ووجوده أو عدمه ، وتركيبه ، وخصائصه ، نصيب كبير من العناية والاهتمام عند عامة الناس والمعتزلة على وجه الخصوص .

وقد نتج عن ذلك مناقشات في مسائل من نحو مسألة الجوهر والعرض ، والجزء وهل ينقسم أم لا ينقسم ، والجسم ومم يتكون ، وطبيعة الاجسام وما يحلها من الاعراض ، وكيفية هذا الحلول ، ومسائل الزمان والمكان ، والخلاء والملاء . الى غير هذا من الامور المتعلقة بالطبيعة ومظاهرها وأفعالها وعللها .

ولم يكن غريبا أن يهتم المتكلمون بالامور الطبيعية اهتمامهم الكبير هذا ، سواء من الناحية العملية التجريبية ، أو من حيث النظر والتأمل فيها على نمط فلسفي منطقي محض — ولم تكن هذه الامور الطبيعية بعيدة عن ميدان بحث المتكلمين الديني ، فان في القرآن الكريم دعوة واضحة الى النظر في هذا الكون وتأمل مظاهر الطبيعة في كلياتها وجزئياتها للوصول الى معرفة حدوث هذا العالم وأجسامه ، وضرورة المحدِث والدلالة عليه ، أعني اثبات وجود الله عن طريق النظر في مخلوقاته . ونحن نعلم ايضا أخذ المعتزلة عن الفلسفة اليونانية بعض اهتماماتها الفيزيقية والميتافيزيقية ، وأن اطلاعهم على مسائلها كان واسعا — بالنسبة لغيرهم من الفرق الدينية الاخرى — فلا مناص اذن من أن ينظروا هم بدورهم في هذه المسائل التي ذكرنا بعضها ، وكانت محل بحث وتأمل لدى فلاسفة اليونان .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى.فقد كان التوحيد هو جوهر مذهبالاعتزال ، ولم يكن توحيدا سهلا بسيطا . وانما هو توحيد معقد متعمق بحكم النظرة الفلسفية التي سيطرت على فكر المعتزلة. فكان لا بد من مناقشة علاقة الله بهذا الكون خلقا ، وحفظا واعداما، وبحث مظاهر هذا الكون وظواهره .

ومن اجمل النصوص التي برر بها المتكلمون ما ذكرناه من بحث في المسائل بتشعب وتفصيل ما يذكره ابن متويه ـ بعد أن بين ما يلزم المكلف معرفته من اثبات الطريق الى الله وانه لا بد من محدث ، وما يستحقه هذا المحدث من الصفات . وما يجب نفيه عنه من هذه الصفات ، وانه واحد فيها لا أحد يشاركه في مجموعها نفيا واثباتا . قال :

« ولكل واحد من هذه الاصول توابع لا ينكشف القول فيه الا ببيانها . ويدخل تحتها كل خلاف يذكر في التوحيد . فاذا لم يتم بيان هذه الاصول الا ببيان تلك الفروع التي تتشعب اليها وجب بيانها أيضا ، وهذا هو الذي احوج أصحابنا رحمهم الله الى أن تكلموا في دقيق المسائل لما كان الاصل لم يتم بيانه الا ببيانها ، اما لتصحيح دليل أو لدفع سؤال أو لابطال شبهة فلا عنت عليهم في ذلك .

ويبين ذلك أن اثبات هذه الحوادث التي تدلنا على الله تعالى يتضمن الكلام في حدوث الاجسام وغيرها ، ويدخل في ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يحصى . بل ربما تعلق الكلام في ذلك بالكلام في الجزء ، فأن قائلا لو استدل على قدم الاجسام بانها غير متناهية في العدد لكان ابطاله انما يمكن باثبات الجزء . وكذلك فلو أردت اثبات الصانع فنازع ابن زكريا (١) في أن القادر لا يقدر على الاعيان

(١) يعني ابا بكر بن زكريا الرازي .

وأن تعلق القدرة مستحيل بالاعيان واختراعها وانمـــا يتعلــق بالتأثيرات في الاعيان لوجب مكالمته وكذلك مكالمته في المدة والزمان والمكان الى ما شاكل ذلك ، فلم يتكلم أصحابنا في دقيــق المسائــل عن استغناء » (١) .

وكانت المسائل تتأدى بهم الى فروع وتشعبات لا حصر لها ، وكثيرا ما وجدوا أنفسهم يتجادلون في مشكلات طبيعية خالصة لا صلة لها بالبداية الاولى لجدلهم ولا بالهدف الذي يرون اليه ، ألا وهو التوحيد الخالص الذي لا تشوبه شائبة .

وهكذا برز في الفكر المعتزلي تيار علمي طبيعي كان في الواقع مسايرا للتفكير العلمي التجريبي بمعناه الحديث (٢) .

ان المسلمين - بل كل المؤلّهة - متفقون جميعا على أن الله هو خالق هذا الكون . لكن بعض الناس يسلم بهذا الخلق دون مناقشة ولا تعليل . وقد يكتفي البعض الآخر بالقول أن هذا الخلق كان عن عدم بارادته تعالى وعلى اساس من حكمته وعلمه . امـا المعتزلة فانهم لا يكتفون بهذا بل يسألون :

ما معنى الخلق ؟ ولم كان على هذا النمط لا سواه ؟ وهل كان الشيء في العدم شيئا ؟ وهل كان الله يعلمه شيئا أم لا ؟

ثم يناقشون مسألة « الشيء » مناقشة مستفيضة تقع فيها خلافات وتبرز آراء عدة في الموضوع .

---

(١) المحيط بالتكليف . جمع ابن متويه . تحقيق عمر عزمي - القاهرة ١٩٦٥ م . ص ٣٥

(٢) راجع كتاب « المسائل في الخلاف » لابي رشيد النيسابوري . وكتاب « ديوان الاصول » له ايضا .

وعن الخلق أيضا تظهر مشكلة « وضع » المخلوق ، هل هو في اول خلقه ساكن أم متحرك ثم ما معنى السكون والحركة ؟ وهل الجوهر المخلوق يخلو من العرض أم لا يخلو ؟ وما هو هذا العرض اذا كان لا يخلو منه ؟ فاذا كان اللون ـ كما قال البعض ـ فما هو اللون؟ اهو جسم أم ليس جسما ؟ .

ثم يناقشون الحركة وهل ترى أم لا ترى ، والفرق بين الحركة والمتحرك ، والسكون والساكن ... الخ . .

وهكذا نجد أن جميع بحوث المعتزلة الطبيعية ـ أو الفيزيقية ان شئت ـ كانت ترجع الى عاملين اثنين : تأثير الفلسفة اليونانية ، وطبيعة توحيدهم لله تعالى .

أما ما يروى عن « تجاربهم » العلمية فانهـــا ـ وان ظهرت بالمظهر العلمي الحديث ـ لم تكن هدفا في حد ذاتها ، بل كانت لتأكيد فكرة معينة أساسها فلسفي ميتافيزيقي (١) ، أو كـــانت لمحض الاطلاع الشخصي او المعرفة التي لم تكن تبغي التوصل الى نتائج أو قوانين علمية (٢) .

لكن الواقع أن المسائل الطبيعية ـ مهما كان الباعث عـــلى تفهمها ـ احتلت حيزا كبيرا من مؤلفات المعتزلة ومؤلفات خصومهم الذين اضطروا للنظر فيها هم أيضا للرد عليهم ـ وان لم يبلغوا فيهـا مبلغهم . ولا تخلو آراء شيخ من شيوخ الاعتزال من هـذه المسائل ، موافقا أو مخالفا . وهذا أمـــر يقربهم في الحـــق مـــن

---

(١) راجع : المسائل في الخلاف · للنيسابوري ، والمواقف · للايجي · وتذكرة ابن متويه ، على سبيل المثال لترى الكلام في تجارب المحجمة والزراقات وغيرهما ·

(٢) يذكر لابراهيم النظام تجارب علمية أشار اليها الدكتور أبو ريدة في كتابه عنـــه · راجع مثلا : كتاب الحيوان · للجاحظ ·

الفلسفة بمعناها القديم ، حين كان على الفيلسوف أن يشيد بناء مذهبه متكاملا من جميع جوانبه والا كان مجرد مفكر وليس فيلسوفا .

وطبيعي اذن أن يكون لشيخنا أبي علي ـ وقد جاء بعد أن درس المعتزلة المشكلات المتنوعة وامتدت أبحاثهم الى شتى الميادين ـ يكون له هو الآخر نظر في الكون والطبيعة وما تفرع عنهما من مسائل .

غير اننا نحب أن نشير الى أننا سنتعرض ـ أثناء حديثنا عن آراء الشيخ ـ لكثير من المصطلحات والتعبيرات التي يستعملها المعتزلة وغيرهم من المتكلمين بمعان تحيد أحيانا عن مدلولها عند أهل الفلسفة مثلا . وقد نلاحظ اختلافات يسيرة في مدلولات هذه المصطلحات والتعبيرات تبعا للفرقة التي تستخدمها وتمشيا مع سياق البحث ، وتبعا للتطور الذي طرأ على معنى المصطلح خلال العصور . الا اننا سنحاول بقدر الامكان تبيان المقصود باللفظ أو التعبير في موضعه . فان المجال هنا ليس مجال تفسير المصطلحات وشرحها (١) وان كنا نلاحظ في الوقت نفسه أن شيخنا أبا علي ظهر في فترة كثر فيها دوران المصطلحات الكلامية وأوشكت على الثبات والاستقرار على مفهومات محددة المعنى .

العالم حادث ومتناه :

نظر المتكلمون جميعا في العالم على أساس أنه حادث وليس

---

(١) فمثلا أصبح لفظ «الجوهر» دون ان يقال : «منفرد» يدل ـ اثناء نمو علم الكلام وتطوره ـ على الجزء الذي لا يتجزأ . وأبو رشيد النيسابوري يستعمله بهذا المعنى . وبينما كان الباقلاني يستعمل كلمة « جوهر » في مقابل « جسم » نجد ابن حزم الاندلسي يستخدم كلمتي «جوهر» و «جسم» على أساس الترادف .
راجع « مذهب الذرة عند المسلمين » للدكتور بينيس . ترجمة أبي ريدة . الطبعة الاولى سنة ١٩٤٦ ص ٤ـ٥

قديما . وهذا مذهب يعتمد في أصله على ما جاء به الاسلام والأديان المنزلة بوجه عام ـ من أن هذا انعالم مخلوق أوجده الله سبحانه عن عدم .

أما أبو علي فقد اتخذ من البرهنة على تناهي العالم دليلا على حدوثه ، وحدوث الاجسام كلها بطبيعة الحال .

يقول القاضي عبد انجبار بن أحمد حسبما يورده ابن متويه في « المجموع من المحيط بالتكليف » (١) : ان شيخنا يدل على تناهي العالم بطريق « الوصل والقطع » التي تتلخص في أنه « اذا جاز وجود العالم وهو غير متناه جاز وجود حبل مقدر بالعالم غير متناه أيضا . ومعلوم أننا لو قطعنا من وسطه أذرعا لصار أنقص مما كان ، ولو أعيد اليه لصار أزيد ، وكذلك لو ضم اليه غيره ، فثبت أنه متناه محصور » . ويمكننا أن نضيف الى هذا الدليل النتيجة المشهورة أن ما دخله الزيادة والنقصان حادث . فالعالم اذن حادث .

هذا البرهان الذي استعمله أبو علي كان قد استخدمه الكندي (٢) . وهو رد في الواقع على الثنوية الذين كانوا يقولون ان الكون غير متناه وليس ردا على الفلاسفة القائلين بأن هناك فلكا محيطا بالكون ليس وراءه شيء (٣) .

ويذكر للجبائي دليل آخر على حدوث الاجسام بناء على مذهبه

---

(١) مخطوط بدار الكتب · عقائد تيمور رقم ٣٥٧ · ص ٣٦ ·

(٢) وهو سابق على أبي علي ، وقد ذكر هذا البرهان في « رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » : انظر : رسائل الكندي · نشر د · أبي ريدة طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م ص ١٩٩ وما بعدها ·

(٣) راجع المجموع من المحيط بالتكليف ـ تيمور · ص ٣٦ ·

في آن الجسم يستحيل أن يخلو من الاكوان (١) . وقدمه يتطلب خلوه منها ، فهو غير قديم على أصله (٢) اعني على حسب منطق مذهبه .

وهناك دليل ثالث ذكره النيسابوري في « ديوان الاصول » في مجال تدليله على حدوث الاجسام ، يقول فيه أبو علي :

« لو كان العالم قديما لوجب أن يرى قديما . ولو رئي قديما لوجب أن يعلم قديما ، ولو علم قديما لما وقع فيه النزاع . ومهما لم يعلم قديما وجب أن لا يدرك قديما . فاذا لم يدرك قديما وجب أن لا يكون قديما ، فاذا لم يكن قديما وجب ان يكون محدثا ، لان الموجود لا يخلو من هذين الوصفين » (٣) .

وعلى كل حال ، فان حدوث العالم وتناهيه ثابت عند المتكلمين بحكم القرآن والنظر الديني . فاذا كانوا قد استعملوا البراهين الفلسفية فانما كان ذلك ردا على من لا يؤمن بالقرآن من الفرق غير الاسلامية ، وهو يبين أيضا تشابك علم الكلام والفلسفة في الاسلام تشابكا ظهر بوضوح فيما بعد ، حتى كان الكثيرون يحسبونهما علما واحدا .

الجواهر والاجسام :

كانت نظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ ، مثار خلاف كبير بين المتكلمين . فكان هناك من يقول : ان العالم من ذرات

---

(١) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين . لابي رشيد النيسابوري ص ٣٣ـ٣٤ والجسم هنا يرادف الجوهر .

(٢) المجموع ـ عقائد تيمور ٣٥٧ ص ٣٨ .
ولا يوافق أغلب المعتزلة أبا علي في استحالة خلو الجسم من الكون .

(٣) ديوان الاصول . ص ٢٧٧

أو أجزاء متناهية في الصغر ، غير قابلة للانقسام . ولها خصائصها ومميزاتها المعينة . وقد اخذ بهذا القول أغلب المعتزلة . وتفرد ابراهيم بن سيار النظّام بمذهبه في أن ما من جزء الا وهو قابل للانقسام أو – كما هو رأيه – ما من نصف الا وله نصف الى ما لا نهاية (١) . وقد دعا ذلك الى ردود على النظام معروضة في كتب الكلام ، والى اعتراضات عديدة على نظريته التي اتبع فيها مذهب أرسطو في قوله بانقسام الاجزاء الى ما لا نهاية ، ان لم يكن بالفعل فبالقوة أو في الوهم .

وعلى اية حال فان النظّام هو الوحيد الذي شذ عن مذهب المعتزلة في مسألة الجزء وقال برأي خالفهم فيه . أما أبو علي فقد كان يثبت الجزء الذي لا يتجزأ (٢) ويذهب مذهب أهل الذرة في اثباتها .

هذا الجزء الذي لا يتجزأ – وهو قد يسمى أحيانا بالجوهر الفرد أو الجوهر فقط – يمكن عنده أن « تحله الحركة والسكون واللون والكون والمماسة والطعم والرائحة اذا كان منفردا » (٣) . يعني أنه تجوز عليه الاعراض التي ذكرناها حتى وان لم يجتمع مع غيره من الاجزاء . فان الجواهر اذا وجدت تكون حاملة للاعراض (٤). بل ان الجبائي ليذهب الى انه لا يجوز خلو الجوهر من اللون – وهو أحد الاعراض . لكنه « ينكر أن يحله طول أو تأليف » (٥) في حالة

---

(١) انظر : « ابراهيم بن سيار النظام » ، آراؤه الكلامية والفلسفية ، للدكتور أبي ريدة ص ١٢٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين . للاشعري ج ٢ ص ١٤ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) مقالات الاسلاميين . ج ٢ ص ٨

(٥) نفس المصدر ص ١٤ . وجاء في ص ٥ أن الجبائي زعم « ان الجزءين اللذين لا يتجزآن هذا القول ان التأليف – وهو احد الاكوان الاربعة – يحل كلا من الجزءين اذا اجتمعا معا . فقد نفى – كما رأينا – حلوله في الجزء الذي لا يتجزأ منفردا .

انفراده . أي لا بد من أن يكون هناك أكثر من جوهر واحد حتى يحصل الطول والتأليف . فكأن الجوهر وحده لا طول له ، أي لا امتداد له . وهذا واضح من تفريقه بين « الجوهر » و « الجسم » فقد نفى الطول والعرض والعمق عن الاول وأثبتها للثاني .

وكما يمتنع ان يحل الجواهر منفردة الطول والتأليف ، فانه يمتنع أن يحلها منفردة أيضا العلم أو القدرة أو الحياة (١) . فهي اذن موجودة في حالة « موات » ، الا أن تجتمع ـ واجتماعها يكون بقدرة عليا هي قدرة الله ـ فتكون أجساما حية عالمة قادرة .

وقد فرق أبو علي تفرقة واضحة بين الجوهر والجسم ـ وكثيرا ما يختلط معناهما في الاذهان ـ فقال : « ان الجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما » (٢) . فان الجسم ما كان طويلا عريضا عميقا ، وليس الجوهر كذلك . وهو هنا يرى ما ذهب اليه معمر بن عباد وأبو الهذيل العلاف ، ويخالف ما قاله أبو الحسين الصالحي من أنه لا جوهر الا جسم . بينما ارتأى آخرون تقسيم الجواهر الى ضربين ، بسيط ومركب . فلا يدعى البسيط جسما لاختلافه عنه في خواصه ، في حين يمكن أن نسمي المركب جسما (٣) ـ ربما لاكتسابه خواص الجسم وصفاته ، وفي هذه الحالة يكون لفظ الجوهر مرادفا للفظ الجسم .

ثم ان للجوهر الفرد ـ أو الجزء الذي لا يتجزأ ـ عند الجبائي خصائص معينة ، منها : انه يلقى بنفسه ستة أمثاله (٤) . وهذا يعني أنه يقابل أو يواجه بنفسه ـ لا بغيره ـ أوجهه الستة ، ولا

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١١ .
(٢) نفس المصدر ص ٨ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) نفس المصدر ص ١٤ .

يماسه جوهر آخر من هذه الاوجه ،فان ابا علي كان ممن يثبتون الخلاء بين الجواهر (١) .

ومن خصائص الجوهر أيضا أنها على جنس واحد ، مشتبهة بأنفسها (٢) ، وليست تختلف في الحتيقة (٣) . وربما عنى أبو علي بهذا أن الذرات المكونة للاجسام والعالم واحدة من حيث الاساس ، أعني أنها على هيئة ونمط واحد ، أو هي – على حد تعبيره – بأنفسها جواهر قائمة بذاتها ، متغايرة بأنفسها متفقة بأنفسها (٤) .

وهذا التجانس بالنسبة للجواهر هو الذي وافقه فيه الاشاعرة بالقول « بتجانس الاجسام كلها ... وان اختلافها في الصورة وسائر الاحكام انما هو لاختلاف الاعراض القائمة بها » (٥) .

الأعراض :

عرف المتكلمون العرض عموما بأنه : ما قابل الجوهر من حيث أنه موجود ولا يقوم بذاته . وعرفه المعتزلة خصوصا بأنه : ما لو وجد لقام بالمتحيز (٦) . وهو عندهم ثابت في العدم . وقال بعض

---

(١) المسائل في الخلاف . للنيسابوري ص ٢٧
(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠ ومن مذهب ديموقريطس أن الجواهر على صفات وخصائص معينة تكون ماهيتها ، وهي ما يسمى بالصفات الاولية Primare Qualitaten تتمايز بها الجواهر . وهذا فرق جوهري بين ديموقريطس والمتكلمين . كما يرى دكتور بنيس . انظر : مذهب الذرة عند المسلمين ص ٨ .
(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) أصول الدين ص ٥٤ .
(٦) معنى القيام بالمتحيز التبعية في التحيز أو اختصاص الناعت . كشاف اصطلاحات الفنون ص ٢٨٩ .

الاشاعرة : العرض ما كان صفة لغيره (١) .

والعلاقة وثيقة بين الجوهر والعرض ، حين كان الأول محلا للثاني يقوم به ، اذ لا يمكن ان يحل العرض في العرض فلا بد من جوهر يقوم فيه . وان كان الجبائي يثبت عرضا لا في محل . فيقول بارادة « لا في محل » ، مثلما قال أبو الهذيل ان بعض كلام الله لا في محل (٢) مثل أمر التكوين : كن .

وعلى أصل الجبائي يكون هذا القول مقبولا فيما اذا لم توجد الجواهر . أما اذا وجدت فانها لا يمكن أن تخلو من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس (٣) . وهو متفق في هذا القول مع ابي القاسم البلخي ـ شيخ البغدادية من المعتزلة ـ ويفسره بأن « المحل اذا احتمل عرضا من الاعراض له ضد لم يجز أن يخلو منه ومن ضده . واذا لم يكن له ضد لم يجز أن يخلومنه »(٤) أيضا . فيكون الجوهر في كل حال محلا للاعراض وأضدادها على هذا الاساس . ولما كان اجتماع الضدين مستحيلا في آن واحد وحيز واحد فان المخرج لا ريب يكون باعتبار أن شيخنا يقصد **أستعداد** الجوهر لحلول العرض فيه . أو أن الاعراض حالة فيه وهو مستعد لقبول حلول أضدادها . وهو قد ذكر من المتضادات : الحركة والسكون والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبس .

---

(١) راجع في هذه التعريفات : كشاف اصطلاحات الفنون · للتهانوي · مادة (جوهر)

(٢) كشاف · ص ٢٨٩ وهو لا يذكر الجبائي بالاسم بل يقول « كبعض البصريين » وان كان مذهب أبي علي في هذا الامر معروف ·

(٣) مسائل الخلاف · للنيسابوري ص ٣٣ · وفي المقالات جـ ٢ ص ١٤ يذكر : والكـون والمماسة والحركة والسكون ·

(٤) مسائل الخلاف · ص ٣٤ ·

الجسم :

عرفنا فيما سبق أن الجواهر الفردة وحدها لا تعتبر أجساما ، وانما يتكون الجسم من جوهرين ـ أو جزأين ـ فصاعداً (١) ، كما هو الحال عند الاشاعرة . أما المعتزلة فقد عرفوا الجسم بأنه : الطويل العريض العميق (٢) .

والمعتزلة متفقون على اشتراط الطول والعرض والعمق للاجسام ، ومتفقون على ضرورة اجتماع أو ائتلاف أكثر من جوهر فرد ـ أو كما يسمونه جزءا لا يتجزأ ـ حتى تتحقق الجسمية . لكنهم مختلفون في مقدار هذه الاجزاء وعددها لتكوين الجسم .

قال ابو الهذيل العلاف : يتألف الجسم من ستة اجزاء ، بان يوضع ثلاثة على ثلاثة فتكون جسما .

وقال ابراهيم النظام : ان الجسم يشتمل على اجزاء لا نهاية لها . وهذا منطق مذهبه القائل بأن الجسم يقبل القسمة الى غير نهاية . وهو لا يشترط عددا معينا من الاجزاء لتكوين الجسم لانه لا يعترف بجزء لا يتجزأ . أما أبو علي فقد قال : ان الجسم يتألف من ثمانية أجزاء (٣) ، «بأن يوضع جزءان فيحصل الطول، وجزءان آخران على جنبه فيحصل العرض ، وأربعة فوق تلك الاربعة فيحصل العمق » (٤) . فيكون الجسم عنده على هيئة مكعب ذي ستة أوجه أو أسطح . بينما هو عند أبي القاسم البلخي قد يحصل بأربعة أجزاء ، وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر كمثلث ورابعها فوقها ،

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون . ص ٣٦٨ .
(٢) كشاف ص ٣٦٩ .
(٣) المواقف جـ ٢ ص ١٩٩ وكشاف . ص ٣٦٩ .
(٤) كشاف . ص ٣٦٩ .

فيحصل مخروط أو هرم ذو أربعة أضلاع مثلثات .

يذهب الجبائي الى أن الاجسام كلها متجانسة ، أي على جنس ، أما ما نشاهده بينها من اختلاف وتباين في الصورة وسائر الاحكام فهو انما يرجع الى اختلاف الاعراض القائمة بها (١) . وأبو علي يستند في هذا القول ـ كما احسب ـ الى تجانس الجواهر (٢) فما دامت الجواهر على جنس واحد، وهي التي تكون باجتماعها الاجسام، فلا شك أن الاجسام في الاساس تكون متجانسة هي الاخرى . لكن ما يقوم بها ـ أو يحل بها ـ من الاعراض ، مثل الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والالوان وغيرها ، هو الذي يظهرها أمامنا مختلفة في صورها وأحكامها .

ويا له من مذهب هذا الذي يرجع كل الموجودات ـ حسبما أفهم من النص ـ الى أصل واحد وجنس واحد . أليس هو ضربا من القول بمبدأ الوحدة في بناء العالم المادي ؟ أو نوعا من القول بالتشابه في بنية هذا الكون ؟!

لكن هذ القول لا يؤدي الى فائدة كبيرة ما دام للاعراض عند شيخنا أهميتها القصوى في تركيب الوجود . اذ ليست الجواهر منفردة بقادرة ولا عالمة ولا حية ، والقدرة والعلم والحياة اعراض. بل يوشك أبو علي أن يقول ان الجواهر لا تقوم في الوجود الا بالاعراض لانها في رأيه لا يمكن أن تخلو من الاكوان التي هي أعراض .

رؤية الاجسام والاعراض :

ذهب أبو الهذيل العلاف الى أن الاجسام ترى وتلمس ، وكذلك

---

(١) أصول الدين ص ٥٤ .

(٢) مقالات جـ ٢ ص ٩ ولا نغفل عما كان يظهر في فكر المتكلمين من سيطرة فكرة الوحدة في هذا الكون التي تبرز في نواحي عديدة من مباحثهم .

الاعراض . فالانسان ـ في رأيه ـ « يرى الحركة اذا رأى الشيء متحركا ، ويرى السكون اذا رأى الشيء ساكنا (١) وهو يلمسهما بلمسه للشيء متحركا وساكنا . الا الالوان فانها لا تلمس لان الانسان لا يفرق بين الاسود والابيض باللمس » (٢) .

وكان النظام يحيل رؤيـــة الاعراض ، ولا عرض عنده الا الحركة ولا يرى الانسان الا الالوان ، ووافق ابو الحسين الصالحي النظام في انه لا يرى الا لون . بينما أنكر عباد بن سليمان رؤية الاعراض كلها وأثبت رؤية الاجسام وحدها . وقال آخرون : يرى اللون والملون ، ولا ترى سائر الاعراض الاخرى (٣) .

وقد وافق الجبائي أبا الهذيـــل في القول برؤية الاجســـام والاعراض وخالفه في لمس الاعراض (٤) .

ويمكننا هنا أن نصل رأي أبي علي في رؤية الاجسام والاعراض بمذهبه في عدم تعري الجواهر من الاعراض ، وأخصها عنده اللون . فالأجسام ترى اذن وقد حلتها الاعراض جميعا ، أو بعضها ، فلا يناقض بهذا قول من رأى ان اللون فقط هو الذي يرى ، أو من ذهب الى أن الجسم هو المرئي ، للعلاقة الوثيقة بينهما في مذهب الجبائي .

الحركـة :

كان النظر في مسألة حركة الاجسام ، وحركة العالم في جملته .

---

(١) مقالات ج ٢ ص ٤٦ ـ ٤٧ .
(٢) مقالات ج ٢ ص ٤٧
(٣) مقالات ج ٢ ص ٤٧ ـ ٤٨ .
(٤) مقالات ج ٢ ص ٤٧ .

محل اهتمام المفكرين واختلافهم من قديم العصور . وكان للبحث في حركة الاجسام وسكونها ارتباط وثيق بمسألة التغير والثبات عند المدرسة الايلية من مدارس التفكير اليوناني في بحثه عن علة الوجود الاولى وتنقيبه عن مبدأه ومنشأه . ولا ضرورة هنا للتعرض لقضية الحركة الدائمة أو التغير المستمر أو كما يسمى أحيانا « السيلان الدائم » ، وقضية السكون أو الثبات الدائم كما ناقشه كل من هرقليطس وبرمنيدس .

لكن مما لا شك فيه أن مسألة الحركة كانت تمثل عند ارسطو أساسا هاما في بناء مذهبه المتافيزيقي فضلا عن مذهبه في الطبيعة . فقد كان ارسطو يعتقد بقدم العالم وقدم حركته (١) . ويتبع هذا اعتقاده بقدم الزمان نتيجة لعلاقة الزمان بكل من العالم وحركته .

كان أرسطو يقسم الحركة الى أربعة أقسام : حركة الاستحالة ، وحركة الزيادة والنقصان ، وحركـة الكون والفساد ، وحركـة النقلة . والصورة الاولى لحركة النقلة هي الحركة الدائرية ومن هنا نشأ التصور القديم الذي كـــان يجمع بين الزمان وحركـة العالم (٢) . فالزمان مقدار الحركة أو عددها ، وهما أزليان .

وحين جاء الكندي ــ أول فلاسفة الاسلام ــ نظر هو الآخر في الحركة وقال بأنواع أربعة لها ــ حسب تقسيم أرسطو ــ وقال أيضا بملازمة الحركة للجسم ، « فان كان جرم كانت حركة والا لم تكن حركة ما » (٣) .

الا ان الخلاف الاكبر بين فيلسوف العرب وأرسطو يكمن في نظرة كل منهما الى قدم الحركة أو حدوثها ، وقدم العالم والزمان او حدوثهما .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم ص ١٤٥ طبعة ثالثة .
(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .
(٣) رسائل الكندي الفلسفية . نشر أبي ريدة ص ١١٧ .

وقد رأينا اعتقاد أرسطو بقدم العالم والحركة والزمان ـ وله في هذا براهين وأدلة ليس هنا موضع طرحها ـ وكان موقفه نابعا من الاساس الوثني لتفكيره . فلما جاء الكندي كان طبيعيا ـ وهو الفيلسوف المسلم ـ أن يخالف أرسطو مخالفة أساسية في النظر . فقال بحدوث العالم والحركة والزمان عن عدم . خلق الله العالم وحركة فكان الزمان . ولا يفهم من هذا ترتيب في الوجود فان « الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا ابدا » (١) .

يثبت الكندي حدوث العالم عن طريق ما يسميه « حركة الكون » أو « حركة الوجود » فان قيل ان الجرم كان ساكنا ثم تحرك فلا يخلو عنده من أن يكون موجودا عن عدم أو هو قديم . فان كان عن عدم فان وجوده كون . فهو حركة (٢) . وان كان قديما فان الحركة الداخلة عليه تغير والقديم لا يجوز عليه التغير (٣) .

وكان لاتصال مسألة الحركة هذه بمبحث المتكلمين الاول ، أعني التوحيد وما يتعلق به ، أثر كبير في اتجاه هؤلاء المتكلمين ـ وأخصهم المعتزلة ـ نحو النظر فيها وفي غيرها من المسائل الفلسفية. فقد كان عليهم ـ بعد أن اشتبكوا بالفلسفة وقرأوا مباحثها وواجهوا المشكلات التي اثارتها ـ أن يدافعوا عن موقف الدين في وجه هجوم الفكر الفلسفي وأن يبرزوا آراءه ويبرهنوا عليها منطقيا حتى في المسائل التي تعتبر حكرا على الفلاسفة وحدهم . فكان طبيعيا أن يناقشوا مشكلات الحركة والسكون ، والقدم والحدوث ، والزمان والمكان ، والملاء والخلاء وما الى هذا بسبيل .

كان من رأي أبي الهذيل أن « الاجسام قد تتحرك في الحقيقة

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ١١٩ .
(٢) ، (٣) رسائل الكندي ص ١١٨ـ١١٩ .

وتسكن في الحقيقة والحركة والسكون هما غير الكون . » (١)

وقال النظام : ان الحركة هي الكون او العرض الوحيد . ثم قسم الحركات الى : حركة اعتماد وحركة نقلة . ورأى أن الاجسام كلها متحركة (٢) اما بحركة الاعتماد او حركة النقلة .

أما أبو علي فقد قال : « ان الحركات والسكون أكوان للجسم » (٣) ــ يعني أنها أعراض تحل في الجسم بأن تطرأ عليه . ولما كان الجسم (٤) لا يخلو من الكون ــ في مذهبه ــ فانه في حالة خلق الله له ساكن (٥) ، ثم تطرأ عليه الحركة بعد ذلك .

وهذا هو نفس رأي عباد بن سليمان ومعمر بن عباد السلمي . بينما ذهب أبو الهذيل الى ان الجسم في حالة خلق الله له لا ساكن ولا متحرك (٦) ، بل هو في حالة وسط بين الاثنين (٧) .

وقد نتج عن الكلام في الحركة ، وحركة الشيء ، مناقشات طريفة من مثل سؤالهم : اذا لزم الجسم مكانه ومكانه سائر متحرك ، فهل يكون الجسم الملازم لذلك المكان متحركا أم لا ؟ (٨)

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠ــ٢١ .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠ــ٢١

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠ــ٢١

(٤) يبدو من سياق الكلام ان « الجسم » هنا هو « الجوهر» .

(٥) ، (٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص٢١ .

(٧) يلاحظ ان هذا خروج على منطق ارسطو . وهو ربما اراد ان يعبر عن قول الفلاسفة ان الجسم في حالة خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم الى الوجود . مقالات ج ٢ ص ٢١ .

(٨) يذكرنا هذا بقول ارسطو في تعريفه للمحل أنه اذا تحرك شيء في مكان هو نفسه متحرك ، كما اذا تحرك قارب في نهر مثلا فان النهر يسمى وعاء لا محلا والوعاء يمكن ان يسمى مكانا متحركا والمحل وعاء غير متحرك . كتاب « الطبيعة » ص ٢١٢ أسطر ١٤ــ٢١ .

قال البعض . هو ساكن لان الحركة ليست حركته بـل هي حركة المكان . وقال أبو علي وآخرون انه متحرك بتحرك المكان وهذه حركة « لا عن شيء ولا الى شيء » (١) ويجوز بهذا أن يحرك الله العالم لا في شيء (٢) . كأنه يعني : لا في محل .

وقد نشأ عن هذا الرأي اعتراض طريف خلاصته : ما القول لو تحرك مكان الجسم الى جهة ما ـ ويعينها الاشعـري ببغداد ـ وتحرك الجسم الواحد متحركا نفسه الى الجهة المعاكسة ـ وهي عنده البصرة ـ ؟ فيتوجب اذن أن يكون الجسم الواحد متحركا في جهتين متضادتين في نفس الوقت بتحركه وتحرك مكانه (٣) .

وقد اختلف المتكلمون في علاقة الحركة بالجسم : هل هي فيه أم تحصل له ؟

فقال النظام : انها توجد في الجسم ينتقل بها عن المكان الاول الى المكان الثاني . واعتبر الجسم ذاته المكان الاول فكأن الحركـة كامنة فيه يتحرك به الجسم أو هي تحركه (٤) .

أما أبو علي فقد رأى أن الحركة تحصل في الجسم وهو في المكان الثاني . وهي عنده أول كون يطرأ على الجسم في المكان الثاني (٥) . أما أول كون في المكان الاول فهو السكون كما تقدم .

وقد اورد الاشعري في « مقالات الاسلاميين » كثيرا من آراء أبي علي وغيره من المعتزلة في الحركة ، كما أوردها أيضا صاحب « المواقف » وشارحه .

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩ (٢) نفس المصدر ص ١٩ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٥٨ .
(٥) نفس المصدر ـ ويوافقه في هذا ابو الهذيل وأبو هاشم والاشعري .

وذكر ابو الحسن أن شيخنا كان يعتبر أن الحركات أجناس وليست جنسا واحدا ـ كما كان يذهب النظام ـ وأن التضاد يقع بينها ، فتكون اليمنة ضد اليسرة والصعود ضد الانحدار والتقدم ضد التأخر . وكان النظام يقول انها من جنس واحد ، وتبعه الجبائي حينا ـ كما يبدو ـ ثم رجع الى القول بتضاد الحركات (١).

على ان الاختلاف كان أيضا بين شيوخ المعتزلة في معنى الحركة ذاته ، فنرى أبا علي اتفق مع عباد بن سليمان ، واختلف مع أبي الهذيل والنظام اللذين قالا ان الحركة انتقال أو اعتماد ، فقال الجبائي : ان معنى الحركة الزوال « فلا حركة الا وهي زوال » (٢) . وحتى الحركة المعدومة تسمى « زوالا » ولا تسمى « انتقالا » .

ويبدو أن تفرقة شيخنا بين الزوال والانتقال تفرقة لفظية أو لغوية ، وقد كانت له عناية باللغة معروفة . اذ يذكر الاشعري أنه سأله في هذا : لم لا يثبت كل حركة انتقالا كما يثبتها زوالا ؟ فرد الجبائي بأننا نقول عن الحبل المعلق بسقف حركة انسان : زال ، واضطرب ، وتحرك . ولا نقول : انتقل (٣) .

وهذه تفرقة ضعيفة في الواقع ، اذ يمكننا ـ كما رأى الاشعري ـ القول بانه « انتقل في الجو » والا لزم أن نقول عن الحركة انها « اضطراب » مثلا . لان الحبل يضطرب اذا ما حرك وهو معلق في الجو .

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٩ ـ ٤٠ .

(٢) مقالات ج ٢ ص ٤٢ . (٣) نفس المصدر والصفحة .

بقـــاء الحركـــة :

الحركة لا تبقى عند أبي علي وأكثر المعتزلة (١) ، اذ لو بقيت لكانت سكونا ، وهذا يبطل كونها حركة . فلا بـد اذن من تجدد الحركة في كل آن ، اذا كان معنى الحركة الانتقال أو الزوال . وان كان أبو هاشم يخالف أباه ويرى أن الحركة تبقى ، على أساس ان « الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الـذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون » (٢) فكأن تسوية أبي هاشم بين الحركة الاولى في الحيز الثاني والسكون في الزمن هي التي ادت به الى القول ببقاء الحركة ، وان كان كلامه يعني في نفس الوقت ان الذي يبقى هو السكون لا الحركة (٣) .

الســـــكون :

يلازم الكلام في الحركة النظر في السكون أيضا ، وهو ثاني الاكوان الاربعة .

ويذكر الايجي في « المواقف » أن شيخنا أبا علي كان يذهب الى القول بأن « الحركة والسكون مدركان بالبصر واللمس ، فان من نظر الى الجوهر أو لمسه مغمضا لعينيه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين الحالتين » (٤) . وهذا في واقع الامر مذهب أبي الهذيل العلاف . فقد أثبت أبو الحسن الاشعري في « مقالات الاسلاميين » ، وهو مصدر أسبق ولهذا فهو اولى بأن نعتمد عليه وعلاقة مؤلفه بشيخنا معروفة ــ أثبت الاشعري أن « الجبائي كان يوافق أبـا

(١) المواقف جـ ٢ ص ١٤٤ وفي المقالات جـ ٢ ص ٤٥ : « وكان محمد بن عبد الوهـــاب الجبائي يقول ان الحركات كلها لا تبقى » .

(٢) شرح المواقف جـ ٢ ص ١٤٥ .

(٣) شرح المواقف جـ ٢ ص ١٤٥ . وعند أبي هاشم ان « الكون في أول حدوثه سكـون ، فالحركة اذن في أول حدوثها سكون . وعند النظام ان الحركة والسكون جنس واحـد مقالات جـ ٢ ص ٣٩ .

الهذيل في رؤية الاجسام والاعراض ويخالفه في لمس الاعراض » (١)

ويفرق أبو علي بين نوعين من السكون : سكون الجماد وسكون الحيوان (٢) . ويتبع هذا تفرقته بين ما يبقى من السكون وما لا يبقى ، فان سكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى لان كل ما فعله الحي في نفسه مباشرا من الاعراض فهو غير باق . اما سكون الموات ـ يعني الجماد ـ فيبقى (٣) .

ومن مذهب أبي علي أيضا ان السكون يتخلل الحركات ، فهو يرى «ان بين كل حركتين مستقيمتين ـ كصاعدة وهابطة ـ سكونا» (٤) وهو ربما عنى اكثر مما فهم شارح « المواقف » من أن « الحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما (أي الصعود أو الرجوع) » (٥) فاننا نفهم من نص أورده الاشعري يقول فيه : « ان للحجر في حال انحداره وقفات » (٦) ـ نفهم من هذا النص ان الحركة والسكون يتتابعان على الجسم ويتواليان ، فتكون حركة ثم

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٥ ـ وهذا يذكرنا بتفرقة ارسطو بين الحي المتحرك بذاته والساكن بذاته ، والجماد الذي لا يتحرك ولا يسكن الا بغيره . راجع : تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ١٣٧ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٥ ـ وقارن : أصول الدين ص ٥١ ـ لكن يبدو ان أبا علي كان يقول بأن السكون لا يبقى في الحالين فاذا : « اذا هوى جسم بما فيه من الاعتمادات فامسكه الله تعالى في الجو .... فلو كان السكون باقيا (لا متجددا) لهوى (الجسم) الثقيل بما فيه من الاعتمادات ... ولو بقي السكون المقدور للحي لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يئثم ، وهو خلاف الاجماع وخلاف ما اذا كان السكون متجددا . » المواقف ج ٢ ص ١٤٦ .

(٤) شرح المواقف ج ٢ ص ١٨٠ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩ ـ ويذكرنا هذا بما ذهب اليه زينون الايلي (٤٩٠ ـ ٤٣٠ ق.م) في الحجة الثالثة من حججه على امتناع الحركة المسماة « حجة السهم » التي يقول فيها : ان السهم في مروقه يشغل في كل آن من آنات الزمان مكانا مساويا له يسكن فيه . فيكون في مكانه ـ في الآن غير المتجزىء ـ ساكنا غير متحرك . فادى هذا بزينون الى القول بالسكون الدائم ، بينما قال أبو علي بالحركة ، بل حتى بحركات « خفية » في الجسم لا ترى ، لكنها ـ كما يبدو ـ كامنة فيه . تاريخ الفلسفة

سكون أو « وقفة » ثم حركة فسكون . حتى تنتهي الحركة المستقيمة الى سكون « لانها لا تذهب الى غير نهاية » . (١)

وكما يتخلل السكون الحركة فان الحركة أيضا تتخلله . فهي في القوس الموترة ، وفي الحائط المبني على ما يبدو من سكونهما ـ « حركات خفية » لا ترى ، وهي التي تولد انقطاع الوتر ووقوع الحائط (٢) .

هذه « الحركات الخفية » نفسها توجد في الحجر وتولد انحداره اذا وقف في الجو (٣) ، أعني اذا بلغ نهاية صعوده . فتكون حركة الحجر الهابطة . على هذا الاساس متولدة من حركته الصاعدة ، وبينهما سكون . وان كانت حركة خفية لا ترى (٤) . فان عند أبي علي لا يمتنع ان يكون بين الحركتين أو الاعتمادين، الصاعد والنازل سكون . لكن تولد الحركة النازلة ليس عن الاعتماد ، وانما عن الحركة الصاعدة (٥) .

ويظهر أن قول أبي علي بوجود هذه الحركات الخفية في الاجسام الساكنة ، ظاهريا ، نتج عن مذهبه في أن السكون لا يولد شيئا ولا حركة ، وانما الحركة هي التي تولد السكون وتولد حركة أخرى (٦) .وهذا بخلاف ما يذهب اليه بشر بن المعتمر والبغداديون من المعتزلة عامة من توليد الحركة للحركة والسكون ، وتوليد السكون للسكون والحركة (٧) .

---

(١) المواقف ج ٢ ص ١٨٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩

(٣) نفس المصدر ص ٨٨ ـ قارن أيضا : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤١ ـ اذ يقول ارسطو ان حركة الحجر المقذوف تكون بانتقال الدفع الاصلي الى الوسط ـ اى الهواء ـ الذي يجتازه المتحرك فتنبه في هذا الوسط قوة التحريك .

(٤) المواقف . ص ٢٥١ طبعة القسطنطينية .

(٥) نفس المصدر ص ٢٥١ ، ٣٤٦ .

(٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٨ .

(٧) نفس المصدر والصفحة .

التأليـف :

يراد بالتأليف أو الائتلاف أو التركيب أو الاجتماع ـ فكل هذه الالفاظ تعني شيئا واحدا ـ يراد به في اصطلاح المتكلمين ، حصول الاجسام من جواهر لا تنقسم . وهو أحد هذه الاعراض التي تحل في الجواهر .

وقد رأينا كيف اشترط أبو علي ثمانية جواهر تأتلف ليتكون منها الجسم . وعرفنا كيف جوز البعض ائتلاف الاجسام من جوهرين أو جزءين اثنين فقط ـ كما عند الاشاعرة ـ واختلاف المعتزلة في عدد هذه الجواهر أو الاجزاء المكونة للجسم .

ويقول الأيجي ان الجبائي يذهب الى أن « التأليف ملموس ومبصر ، اذ نفرق بين الاشكال المختلفة ، وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة » (١) . وربما فسر هذا قوله : ان التأليف يختلف باختلاف الاشكال (٢) وهو لعله عنى باختلاف الاشكال تباين تكوين الاجسام نتيجة لاختلاف عدد الاجزاء او الذرات المكونة للجسم ، فنستطيع بهذا التفرقة بين الاشكال والاحجام عن طريق اللمس والبصر .

وقد عارضه ابنه أبو هاشم في هذه النقطة ، أعني رؤية التأليف واحتج بأنه لو رؤي التأليف وهو قائم بالصفحتين « العليا وما تحتها لرؤيت الصفحتان » (٣) وهذا ممتنع في رأيه . لكننا نعرف أن من مذهب أبي علي ، حسبما أورده الاشعري ، أن التأليف يحل

---

(١) المواقف جـ ٢ ص ١٤٦
(٢) نفس المصدر ص ١٤٧ ـ ولعل الافضل القول : ا نالاشكال تختلف باختلاف التاليف .
(٣) نفس المصدر ص ١٤٦ .

الجوهرين المؤتلفين كليهما (١) . ولهذا فماذا يمنع من رؤيته بالصفحتين من الجسم ؟

والتأليف عند أبي علي ليس نوعا واحدا بل هو نوعان : متولد ومباشر . أما التأليف المتولد فهو ما قام بمحلين غير محل القدرة . أعني ما لا يستطيع بذاته أن يأتلف مع غيره كما في الجمادات مثلا ــ والمباشر هو القائم بجسمين هما ، أو احدهما ، محل القدرة : كمن ضم اصبعه الى اصبعه أو الى جسم آخر (٢) .

الثقل والخفة :

حاول المتكلمون التفرقة بين معنى «الحركة» ومعنى «المتحرك» ، فكان بعضهم يقول انهما شيء واحد . وقال البعض الاخر ان معنى الحركة غير معنى المتحرك ، فان الحركة عرض تطرأ على الجسم فيكون متحركا ، فهي اذن شيء منفصل له وجوده المتميز عن الجسم. لكن أغلب الآراء كانت تميل الى التوحيد بين المعنيين .

وهذا ما حدث بالنسبة لبقية الاعراض ، ومنها الثقل والخفة فكان الجبائي يقول مع جمهور المعتزلة ان الثقل هو الثقيل والخفة هي الخفيف و « انما يكون الشيء أثقل بزيادة الاجزاء » (٣) . وانما كان هذا ردا على مذهب بعض المعتزلة من مثل أبي الحسين الصالحي (٤) القائل بأن الثقل غير الثقيل ، والخفة غير الخفيف ، ولهذا نجد تفاوتا بينهما . ونفس ما ارتآه أبو هاشم حين أثبت الثقل عرضا غير الثقيل (٥) . فكأنما أراد الصالحي وأبو هاشم أن يقولا ان الثقل « عرض » يحل في الجسم فيثقل ، كما يحل اللون فيه فيتلون أو الحرارة فيسخن .

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢
(٢) راجع المواقف ص ٣٨٧ .
(٣) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٩٥ .
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) اصول الدين ص ٤٦ .

ونحن نرى الحق في هذه المسألة ــ وبمقياس العصر الــذي نوقشت فيه ــ الى جانب أبي علي الذي جعل الثقل راجعا الى « زيادة الاجزاء » . وليست «زيادة الاجزاء» هذه ــ كما يبدو لي ــ تظهر في ما اختلف حجما فحسب ، بل انها قد تكون في ما بدا شكلا متفقا في الحجم ، من مادتين مختلفتين، ولكنهما مختلفتان وزنا . ولا بد هنا من افتراض زيادة الاجزاء بمعنى زيادة الذرات وتكاثفها في مادة عن الاخرى ، وهو ما يعبر عنه الان بالاختلاف في الكتلة نتيجة لاختلاف كثافة الذرات في مادة عن الاخرى مما يسبب الاختلاف في الوزن .

ولا نحب أن يشطح بنا الخيال بعيدا الى أن المتكلمين ناقشوا مسائل الذرة والكتلة والكثافة والجاذبية وتأثيرها والمغناطيسية أو انشطار الذرة وما نتج عن النظرية النسبية من افكار وآراء فان كل هذا كان من ثمرات العلم في العصر الحديث ، ولم تكن نتائجه تخطر للتكلمين على بال .

لكن ما لا ريب فيه أن أصول هذه المسائل وجذورها ضاربة في تاريخ الفكر ، وان كان كل عصر يناقشها بأسلوبه الخاص ومنهجه في التفكير . ونحن هنا نناقش آراء المتكلمين على ضوء ما بلغــه عصرهم وطريقة تفكيرهم وعلى أساس التأمل النظري المحض ، في أغلب الاحيان .

الرطوبة واليبوسة :

وعلى كل حال ، فان شيخنا يرى ــ فيما يبدو ــ أن للرطوبــة واليبوسة نصيبا في مقدار الثقل . ويورد عبد الرحمن الأيجي في « المواقف » أن أبا علي قال : « ان موجب الثقل الرطوبة وموجــب

الخفة اليبوسة » (١) . وهو يدلل على قوله هذا بأن الرطوبة كامنة في الجسم الثقيل يخلو منها الجسم الخفيف . فالذهب ــ وهو جسم عرف بثقله بالنسبة للخشب مثلا ــ اذا صهر ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل أن يعرض للنار . أما الخشب فلخلوه من الرطوبة ييبس ويتكلس ويتحول الى رماد، اذ تزيده النار يبسا بافناء الرطوبة القليلة التي فيه (٢) .

وهذه نظرية سطحية في الواقع ، ولهذا بادر أبو هاشم ينكر مقالة أبيه ويقول : ان الثقل والخفة « كيفيتان حقيقيتـــان » في الذهب والخشب (٣) .

الطفو والرسوب :

ويناقش الجبائي أيضا مسألة طبيعية أخرى هي في السؤال عن سبب طفو بعض الاجسام في الماء ورسوب البعض الآخر منها .

فيعلل الشيخ طفو جسم كالخشب بأن هناك هواء يتخلـــل أجزاءه المتخلخلة يتعلق بها وهو الذي يدفعه الى أعلى سطح الماء اذا ما انغمس فيه ، ويمنعه من النزول .

ويرجع سبب نزول الحديد في الماء ــ أعني رسوبه ــ الى أن أجزاء الحديد مندمجة وليست متخلخلة ــ كالخشب ــ فلا يتشبث بها الهواء فهو لذلك يرسب (٤) .

الظل والضوء واللون والصوت :

معنى الظل أن الشيء يستر . فهو ليس بمعنى منفصل عــن

---

(١) المواقف طبعة القسطنطينية ص ٢٤٨ .
(٢) نفس المصدر . (٣) نفس المصدر .
(٤) راجع في هذه التفسيرات « المواقف » طبعة القسطنطينية ص ٢٤٩ .

الشيء ، بل هو والشيء واحد الا أن الظل غير الشيء ـ كما قال آخرون (١) . وهو يعني بهذا أنه لا يكون هناك ظل اذا لم يكن جسم ، فوجودهما وعدمهما مرتبطان . وهذا أمر بديهي يحتمه ما نراه في عالمنا من أن الظل هو احتجاب الضوء عن مكان ما بتأثير وجود جسم حاجب . وقد كان هناك من يقول ان ظل الشيء غيره ، على أساس الوجود المنفصل عنه . وهذا يؤدي الى القول بوجود الظل ولا جسم وجسم غير شفاف ولا ظل (٢) . وهو ما لا يمكن أن يحدث في عالمنا وبمقاييسنا الحاضرة ، ومفهومنا للظل والجسم والضوء .

أما الضوء عند أبي علي فهو « شرط وجود اللون » (٣) . وهذا رأي سليم علميا . فاذا ما قيل : وهل ينطبق هذا على السواد ؟ كان الجواب ان السواد في ذاته ليس لونا ، وانما هو انتفاء لجميع الالوان . كما أن البياض ليس لونا بل هو امتزاج جميع ألوان الطيف الشمسية السبعة .

ويربط الجبائي بين الصوت والحركة ، فان « في فقد الحركة وزوالها زوال الصوت ، لان الطست اذا نقر فطن سكن طنينه بزوال الحركة » (٤) . ومن الواضح اتفاق هذا الرأي مع نتائج البحث العلمي الحديث .

العليـــة :

كان للكلام في مبدأ العلية ومسألة العلة والمعلول شأن كبير في الفلسفة وعلم الكلام فنجد للفلاسفة اليونانيين (٥) وفلاسفة

---

(١) راجع مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٩٦ .

(٢) يذكرنا هذا بمذهب بعض الشيعة في الامام وانه لا ظل له .

(٣) محصل أفكار المتقدمين ص ٦٤ .

(٤) كتاب « خلق القرآن» من «المغني» للقاضي عبد الجبار بن احمد ص ٣١ .

(٥) كان فلاسفة اليونان الاولون يعنون بالعلة ، المبدأ الاول للاشياء ، ولهم في هذا آراء كثيرة وكان ارسطو يعتبر ان العلتين الاساسيتين اللتين تتكون منهما الاشياء هما : المادة ، (أو الهيولي) والصورة . «كما يكون التمثال من النحاس وصورة أبولون » . ثم هو يقسم العلل الى أربع : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلية والعلة الغائية ، أنظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣٨، ١٣٩ .

الاسلام ، حتى الفلسفة الوسطى والحديثة والمعاصرة بحوثا في العلية ، مما لا يتسع المجال هنا لتفصيله والافاضة في شرحه . كما نجد المتكلمين بمختلف طوائفهم قد ناقشوا القضية ، كل من وجهة نظره وتبعا لموقفه . وهم قد يعبرون أحيانا عن « العلة » بكلمة « السبب » وعن « المعلول » « بالمسبب » ، والمعنى عندهم واحد في الحالين .

واذا كان الاشاعرة ــ ومتأخروهم على وجه الخصوص ــ قد أنكروا كل اطراد في قوانين الطبيعة ، وفسروا ما يلاحظ من اطراد في حوادث الطبيعة واقتران بينها بأنه « اجراء للعادة يجوز أن تخرق بين حين وآخر » (١) فانه لم يكن من الميسور للمعتزلة أن يجعلوا كل حوادث العلة والمعلول على تعقيدها نظاما واحدا لا لبس فيه . ذلك أن الاساس الاكبر لمذهبه ــ كما يقول بينيس Dr. S. Pines ــ وهو القول بالاختيار في الافعال الانسانية كان عائقا لهم دون الوصول الى النتائج الاخيرة التي كانوا يستطيعون الوصول اليها من طريقة تفكيرهم المبنية على القول بالجزء الذي لا يتجزأ . وقد يكون هذا ، الى جانب عرض مؤرخي الكلام ــ والاشعري خاصة ــ لآراء المعتزلة مفككة من جملة الاسباب التي حالت دون ظهور مسألة العلية امامنا كلا متصلا (٢) .

وقد اختلف قول المعتزلة اختلافا كبيرا في مسألة العلة ، وهل هي قبل المعلول أم معه ؟ وهل هي موجبة له أم غير موجبة ؟ ونحو ذلك .

ونجد أبا علي فرق بين علتين : علة قبل المعلول ، وأخرى معه .

---

(١) مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة د . أبو ريدة ص ٢٧ .
(٢) راجع : مذهب الذرة عند المسلمين . ص ٢٨ .

وتنقسم العلة الاولى الى علتين هي الاخرى : أحداهما ما تقدم بوقت أو آن واحد قبل المعلول . وهذا يجوز أن يكون علة للشيء. والاخرى ما تقدم بأكثر من وقت واحد ، وهو ليس بعلة للشيء ولايجوز أن كذلك . وهو ربما عنى أنه علة غير مباشرة بل علة بالتوليد ، عن طريق تولد علة أخرى تكون متقدمة للمعلول بآن واحد ، وهي العلة المباشرة . أما العلة التي هي معلولها فهي العلة الحقيقية ، كالضرب بالنسبة للالم ، وما أشبه ذلك (١) .

ويخيل لي أن القول بعلة تكون مع معلولها يرجع في أساسه الى عدم معرفة بالعمليات الطبيعية ، سواء في الجسم الحي أو في غيره . ولا شك أن المثال الذي يقدمه شيخنا ، أعني مثال الضرب والالم ، يدل على ما أقول .

فقد فهم هؤلاء المتكلمون أن الالم يقع « مع » الضرب ــ وهذا ما نحسه فعلا . لكن لا ريب أن الضرب « سابق » للالم ولو بمقدار ضئيل من الزمن ، تنقل خلاله الاعصاب الاحساس بالضرب الى مراكز الشعور فيحصل الالم « بعد » وقوع الضرب وليس « معه » .

وهذه معارف ما كان المتكلمون قد وصلوا اليها بعد . وعلى كل حال فان الجبائي لم يكن وحده الذي يذهب الى هذا القول . فان البعض قد أوجب أن تكون العلة مع المعلول ولا تتقدمه نتيجة للقول بأن الاستطاعة مع الفعل (٢) . وكان النظام يقول بعلة مع المعلول أو كما يعبر هو « كحركة ساقي التي أبني عليها حركتي » . (٣) وعلة قبل الفعل ، وعلة بعده وهي الغرض (٤) .

---

(١) انظر في هذه الاراء : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ص ٧٠ .
(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٧٠ (٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) لاحظ انه يكاد يقول بعلل ارسطو الاربعة .

أما عن السؤال : هل توجب العلة معلولها ؟ بمعنى ، هل لا بد أن يترتب عن علة ما معلول معين ؟ فان شيخنا كان يرى أن العلة لا توجب معلولها و « السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب » (١) وان كان أكثر المعتزلة المثبتين للتولد يقولون بأن الاسباب موجبة لمسبباتها (٢) .

وهذا موقف يقترب فيه أبو علي من الاشاعرة اقترابا كبيرا . فقد نفى هؤلاء ان ينتج معلول عن وجود علة ضرورة ، وجوزوا أن تكون علة ولا معلول . وقالوا : ان ما نراه من توالي العلة والمعلول انما هو اجراء للعادة . اعترافا منهم بقدرة الله سبحانه وتعالى على تغيير قوانين الطبيعة حين يشاء . وهذا على عكس ما كان عليه أغلب المعتزلة المثبتين للتولد من أنه لا بد أن ينشأ عن العلة معلولها .

ويبدو أن أبا علي لا يجعل سببا ــ كالنار مثلا ــ علة للاحراق، وانما العلة الموجبة هي الموجد الفاعل . فان « الموجب للشيء عنده ليس الا من أوجده وفعله » (٣) . وهو يذهب أيضا الى أن الله « قد يجمع بين النار والقطن ولا يخلق احراقا . ويسكن الحجر في الجو فيكون ساكنا على عمد من تحته» (٤) وهذا رأي يفسح ــ في ظاهره ــ للقدرة الألهية مجالا للعمل وتعطيل القوانين الطبيعية المعروفة .

لكن شيخنا يعلل عدم احراق النار بأن الله يفعل « ما ينفي الاحراق ويسكن النار فلا تدخل بين أجزاء القطن . فلا يوجد احراق » (٥) . وهذا في الواقع تعطيل أو ابطال لعمل العلة بخلق

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٨ . (٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٨ . (٤) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٢٠ .
(٥) المصدر نفسه ــ ويقول الايجي في المواقف ط. القسطنطينية ص ١٨٤ « إن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر ، كيبوسة الحطب للاحراق . فاذا وجدت الرطوبة في الحطب امتنع الاحراق ، فيبطل عمل العلة نتيجة لبطلان شرطها » .

علة أخرى تضادها . فلا يقع ما هو عادة نتيجة لاجتماع القطن والنار ، وهو الاحراق . وليس تعطيلا للقانون الطبيعي في ذاته . فلو لم يخلق الله « ما ينفي » الاحراق لكان هذا الاحراق واقعا وليس هنا ما يمنع وقوعه .

فكأن شيخنا عاد ثانية الى رأي المعتزلة القائلين بضرورة حصول المسبب عن السبب وما كان له الا أن يعود اليه اذا كان حريصا على مبادىء المعتزلة وأصولهم الرئيسية .

الفنـــاء :

هل تفنى الاجسام ؟ وما الدليل على فنائها ؟ وما كيفية هـذا الفناء ؟ أو ليس من الجائز بقاؤها الى الابد ؟

أسئلة كثيرة ترددت في أذهان المعتزلة وعامة المتكلمين حين طرقوا هذا الباب . واجابوا عنها اجابات متباينة بأدلة مختلفة فما هو موقف أبي علي من هذا الموضوع ؟

يقول القاضي عبد الجبار ان أبا علي قد حكم بصحة فنـاء الاجسام عقلا « ورجع في ذلك الى أن القادر على الشيء يجب ان يقدر على جنس ضده لا محالة . فاذا قدر القديم تعالى على الجوهر (يعني خلقه) فيجب أن يكون قادرا على ما يضاده من الفناء ... وربما قال : لو لم يصح العدم على الجواهر (وهي التي تكون الاجسام) للحقت بالقديم الذي لا يجوز العدم عليه . وثبوت التفرقة بينهما يقتضي صحة العدم عليها لتفارق القديم الذي يستحيل

العدم عليه » (١) .

فاتجاه شيخنا الى اثبات ضرورة أن يجري الفناء ـ أو العدم ـ على الاجسام هو في أساسه اتجاه عقلي ، وان كان من الافضل ان يقطع باثبات ما قضى بصحته بالسمع الوارد (٢) . وهو يبني مذهبه على أساس أن بقاء الاجسام أبدا يعتبر مشاركة لله في استحالة العدم عليه وهذا ممتنع . وان كنت أرى أن بقاء الاجسام لا يحقق هذه المشاركة لانها حادثة وليست أزلية . فان الله هو وحده الازلي ولا شيء سواه . وهذا هو منطلق أبي هاشم في مخالفته والده حين قال : « انه لا وجه من جهة العقل يقتضي صحة العدم على الجواهر ، بل غير ممتنع اذا أوجدها الله أن يستمر بها الوجود فلا تعدم ، اذ لا دليل من جهة العقل يقتضي القطع على خلاف ذلك . فيجب أن يكون موقوفا على ورود السمع به » (٣) .

ولا شك في سلامة موقف أبي هاشم من هذا الامر، اذ لا ضرورة لانعدام الجواهر حتى تفارق الباري عز وجل ـ كما اشرنا ـ فهي قد فارقته في أنها محدثة وهو قديم ، فماذا يمنع من استمرارها الى ما لا نهاية ؟

على أننا نلاحظ شبها بين موقف أبي علي وأبي الهذيل العلاف في القول بفناء الجواهر والاجسام . هذا الموقف الذي جر أبا الهذيل

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف / مخطوط مصور بدار الكتب ص ٢٦٧ ظ

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف ص ٢٦٨ و

الى مذهبه المعروف في فناء الجنة والنار (١) .

لكن ... كيف يحدث هذا الفناء أو العدم ؟

يجيب أبو علي عن هذا السؤال بأن الله يخلق فناء لا في محل (٢) .

وهذا الفناء عرض ضد للاجسام كلها ، فيفنى به جميع الاجسام . ويستحيل فناء بعض الاجسام مع بقاء البعض الآخر منها (٣) .

فكأن العدم هنا عدم كلي ، بمعنى أنه يحدث دفعة واحدة ، بضربة واحدة ، في لحظة واحدة (٤) . وكما قال الله تعالى للجسم . « كن » ، فكان ، فهو الذي يمسك بقاءه بقوله : « ابق » ويفنيه بقوله : « افن » ــ على مذهب أبي الهذيل (٥) .

هذا الفناء الذي يخلقه الله لا في محل لتفنى به سائر الاجسام هو، كما ذكرنا، ضد للاجسام(٦) أو بمعنى آخر هو ضد«تجوهرها»

---

(١) من مذهب أبي الهذيل ان المحدثات يجب ان تتناهى من آخرها كما تتناهى من أولها وأنه يأتي على الجنة والنار حالة من السكون الدائم · حتى تتحقق الاية الكريمة : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » · راجع في هذا الكتاب «الانتصار» لابي الحسين الخياط ط القاهرة ١٩٢٥ ص ٩ وما بعدها · ويعزي هذا الرأي الى الجهم بن صفوان ــ رأس الجهمية الخالصة ــ الذي قال ان الجنة والنار تبيدان · انظر الفرق بين الفرق ص ٢١١ ·

(٢) ان «لا في مكان» انظر : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥١ ·

(٣) راجع أصول الدين · للبغدادي : صفحات ٤٥ ، ٦٧ ، ٢٣١ ·

(٤) جاء في «تهافت الفلاسفة» لابي حامد الغزالي (ص ٨٦ من طبعة المطبعة الكاثوليكية ببيروت · تحقيق Maurice Bouyges) ان الفناء يخلقه الله « لا في محل فينعدم كل العالم دفعة واحدة » ·

(٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥٠ وقارن هذا الرأي بقول الكندي ان الله « هو الاول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من امساكه وقوته الا عاد واندثر » رسائل الكندي · تحقيق ونشر الدكتور أبي ريدة · ص ١٦٢ ·

(٦) «وهو مضاد له (اي للجسم) ولكل ما كان من جنسه · وزعم ان السواد الذي كان في حال وجوده بعدالبياض هو فناء للبياض · وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء وان فناء العرض يحل في الجسم والفناء لا يفنى » (مقالات ج ٢ ص ٥١ ــ ٥٢) ·

في الوجود ، فهو عدمها أو انتفاء صفات الجوهرية والجسمية عنها . فاذا خلق الله هذا الفناء فنيت جميع الاجسام دون استثناء ولا يمكن بقاء بعضها مع فناء البعض الآخر (١) . حتى ليمضي الجبائي وابنه أبو هاشم ــ حسب رواية البغدادي ــ الى أن الله غير قادر على افناء بعض الاجسام مع بقاء البعض (٢) .

لكن القاضي عبد الجبار يروي أن كلام أبي علي اختلف في هذا الموضوع . فربما قال بما ذكرناه « وربما قال بخلاف ذلك ، فلا يجعل فناء بعض الاجسام فناء للجميع » (٣) وهذا القول هو الذي ربما يتشدد في التمسك به كثير من أصحاب أبي علي (٤) .

ويذكر أبو رشيد النيسابوري أن « الجوهر عند شيوخنا (٥) يفنى بفناء ، وأن ذلك الفناء يضاد الجوهر ويوجد لا في محل . وقال شيخنا أبو علي أولا ، ان فناء بعض الجواهر لا يكون فناء سائرها ، وقال أخيرا فيما أملاه من (نقض التاج) ، ان فناء بعض الجواهر فناء لسائرها . واليه كان يذهب أبو هاشم وسائر أصحابه » (٦) .

فنحن هنا أمام رأيين لأبي علي في مسألة الفناء ، فهو اما أن يكون فناء لبعض الاجسام (أو الجواهر) على أساس أن يخلق الله فناء لكل جوهر خاصا به ، وأما أنه فناء لجميع الاجسام اذا أصاب بعضها حاق بكلها (٧) . ولعله قال بالرأي الاول حينا ، ثم أخذ

---

(١) أصول الدين ص ٢٣١ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٧ والبغدادي يعلق على هذا بقوله : « وقول الجبائي وابنه صريح في الكفر ، لانهما وصفا الله تعالى بالقدرة على فناء كل لا يقدر على فناء بعضه » .

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف ــ مصور مخطوط ص ٢٧٣ و

(٤) نفس المصدر السابق .

(٤) نفس المصدر السابق .

(٥) يعني الجبائيين وأبا أسحق بن عياش .

(٦) مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين . للنيسابوري . ص ٦٩ وانظر ص ٧٤ من نفس الكتاب لترى رد النيسابوري وذكره لرجوع أبي علي الى القول بفناء سائر الاجسام

(٧) قارن هذا الرأي بما يتردد اليوم عن الانفجار الذري وتسلسل الانفجارات .

بالرأي الثاني بعدئذ ـ حسبما يذكر أبو رشيد .

وسواء فني الجوهر ـ أو الجسم ـ بأن يعدمه الله ، كما عند أبي الحسين الخياط ، أو بألا يخلق له بقاء ، في مذهب أبي القاسم البلخي ، أو بقوله تعالى : « افن » حسب رأي أبي الهذيل ، أو بأن يخلق الله له فناء لا في محل ، كما يرى الجبائيان ، فان شيوخ المعتزلة قد اتفقوا على فناء الاجسام ـ عقلا أو سمعا ـ لاثبات قدرة الله سبحانه وتعالى اثباتا تلقفه الاشاعرة من بعدهم واتبعوه وقالوا به،وكان لهم في الموضوع مقالات كثيرة عند الاشعري والباقلاني والجويني والغزالي وغيرهم .

الزمـــان :

عرف المتكلمون بلا ريب مقالة أرسطو في الزمان وأنه مقدار الحركة بمختلف أنواعها وان كانت الحركة الدائرية ـ ويتبع هذا حركة السماء ـ هي أهم هذه الانواع (١) فكان مفهوم الزمان عند المسلمين هو « حركة الفلك ومقدار ما بين الافعال » (٢) . وتابعوا أرسطو في أن الزمان مقدار الحركة (٣) .

لكن المتكلمين وفلاسفة الاسلام ـ وفي مقدمتهم الكندي ـ لم يسلموا بمذهب ارسطو في أن الزمان قديم قدم العالم والحركة .

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية · ليوسف كرم ص ١٤٤ ·

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ـ الترجمة العربية ص ٣٨٦ مادة « زمان » ·

(٣) خالف أبو البركات البغدادي في تعريف الزمان بانه مقدار الحركة وقال انه « مقدار الوجود » سواء كان الموجود ساكنا او متحركا · وعلى هذا يكون الله موجودا (في الزمان) الذي هو مقدار الوجود · وكان الفلاسفة والمتكلمون الاسلاميون ينفون وجود الله في (الزمان) لان الزمان عندهم مقدار الحركة · أنظر : دائرة المعارف الاسلامية مقالة الدكتور أبي ريدة في مادة (زمان)ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨ ·

ولم يتبعوا آراءه دون نقد أو تمحيص يصدر عن موقف الاسلام من مفاهيم الفلسفة اليونانية ونظرياتها .

غير أن كلمة « الزمان » لم تكن تستعمل بمفهومها الفلسفي المعروف من الاطلاق وانما كان المسلمون ـ فلاسفة ومتكلمين ـ يعبرون عن فكرة الزمان بألفاظ كثيرة ، فكان معنى الزمان معنى المدة طالت أو قصرت . أما ما يختص بالزمان الممتد الطويل فهي كلمة « دهر » وهناك كلمات « حين » و « وقت » وما يتعلق بفكرة الزمان مثل « السرمد » و « الابد » و « الازل » و « الامد » ... الخ .

ويبدو أن المتكلمين استعملوا كلمة « وقت » بمعنى الزمان (١). وهي قد استعملها أبو الهذيل والجبائي لهذا الغرض . ولعل هذا يرجع الى نحتهم مصطلحاتهم من القرآن الكريم ـ كما فسروا معنى « العرض » (٢) ـ ولم يرد لفظ الزمان أو أي من مشتقاته في القرآن . وعلى كل حال فان هناك من قال عن الوقت ـ أو الزمان ـ انه عرض ، وامتنع عن حده ومنع من الوقوف على حقيقته (٣) . وهناك من حاول تعريفه كأبي الهذيل الذي قال : انه الفرق بين الاعمال ، وهو مدى ما بين عمل وعمل (٤) .

أما أبو علي فقد ذهب الى أن « الاوقات هي حركات الفلك »(٥).

---

(١) نفس المصدر . مقالة الدكتور أبي ريدة ص ٣٩٣ ـ وهم استعملوا كلمة « وقت » فيما يرجح لان القرآن استعملها ، مثل «العرض» و «الكسب» . ولعلهم ارادوا تجنب ما يفهم من استعمال الفلاسفة كالرازي الطبيب الزمان على انه جوهر قديم ـ (انظر مذهب الذرة . ص ٥٠ وما بعدها). فقد عارض المتكلمون القول بقدم الزمان وجوهريته تحاشيا للقول بالدهر الذي نعى الله على اهله قولهم : « ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » .

(٢) راجع : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٥٣ .

(٣) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١١٦ .

(٤) نفس المصدر . ص ١١٦ .

(٥) مقالات جـ ٢ ص ١١٦ .

وهو في تعريفه هذا يربط بين الزمان والحركة ربطا تراه عند أرسطو والفلاسفة المسلمين ، وان كان الجبائي استعمل كلمة الوقت بدلا من الزمان . لكن الحركة عرض عند أبي علي ، وهي ليست قديمة فكأن الزمان حادث اذن . وهذا ما يتفق مع تفكير الشيخ المسلم الذي ينكر المطلق ، الا الله سبحانه وتعالى ، ويقول بنسبية كل شيء سواه . وهو ما نلمسه من قول الجبائي : ان الله وقّت الاوقات ــ أو حركات الفلك ــ للاشياء . فالله هو الذي خلقها . وهو الذي سيرها بمشيئته واجراها على نسق يوقت بها الاشياء وتستمر بقوانينها الحياة .

وهذا في واقع الامر منطق لا يرتفع الى مستوى التفكير الفلسفي النظري الميتافيزيقي بقدر ما يرتبط بالواقع الملموس . والنظرة الحسية الواقعية ملحوظة بوضوح في كثير من بحوث المعتزلة ، مما تفرضه طريقتهم في التفكير ومنهجهم في البحث واتصالهم بالحياة والواقع .

الإنسان

حـــده :

عنى المعتزلة عناية كبيرة بتعريف الانسان وماهيته ، وبمناقشة ما يتصل به من أمور الروح والجسد . كما تعرضوا لافعاله من مباشرة ومتولدة ، ومدى مسؤوليته عنها في الدنيا والآخرة ، الى غير هذا من الموضوعات التي دار حولها الجدل الكثير .

وكان لا مناص للمعتزلة من البحث في الانسان وما يتعلق به ، لان أصول مذهبهم ذاتها كانت تدعو الى هذا البحث من قريب أو بعيد . وبصرف النظر عما جاء في القرآن من تكريم للانسان وتفضيل ، ووضعه في مركز هذا الكون وتسخير مظاهر الطبيعة له ، فان قول المعتزلة بقدرة الانسان واختياره ومسؤوليته عن أعماله في هـذه الحياة ، وتأثيره في الاشياء وتصرفه في داخل الطبيعة ، كان لا بد من البحث فيه من كل وجه .

فنجد لكبار شيوخ الاعتزال ، من أمثال أبي الهذيل والنظام وبشر بن المعتمر والخياط ومعمر والاسواري والبلخي وغيرهم (١) ، آراء في هذا الباب متضاربة من جهة متفقة من جهة أخرى . وهـي قد تتفق حتى مع آراء المخالفين في المذهب ، كهشام بن الحكم وأبي الحسين ابن الراوندي . وقد تختلف داخل المذهب نفسه (٢) .

وعندما حاول المعتزلة حد الانسان تباينت تعريفاتهم له وتنوعت فنجد أبا الهذيل مثلا يعرف الانسان فيجعله : « الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان » (٣) . ويفرق بين الجسد والنفس

---

(١) راجع آراء هؤلاء في كتاب «التكليف» وهو الجزء الحادي عشر من «المغني» للقاضي عبد الجبار بن احمد .

(٢) راجع كتاب « التكليف » من « المغني » ص ٣١٠ وما بعدها .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤ .

التي هي عنده عرض كسائر أعراض الجسم . في حين لا يعترف أبو بكر الاصم بالروح ويقرر أنها البدن وأن الانسان هو هذا المرئي(١). وقال بشر بن المعتمر: ان الانسان جسد وروح وهما جميعا معا (٢). فكأن الانسان مكون منهما دون فصل بينهما . وفي حسبان النظام أن البدن آلة الروح وقالبها . فهو سجنها ، وان كان الباعث لها على الاختيار (٣) الى غير هذا من التعريفات التي تتصور الانسان أو تحدّه على اختلاف يسير أو كبير .

ولشيخنا أبي علي هو الاخر تعريف للانسان ورأي فيه مثل غيره من زعماء المعتزلة . بل انه ليخصص كتابا في هذا الموضوع تحت عنوان « الانسان » أورد القاضي عبد الجبار بعض ما فيه في كتابه الكبير « المغني » (٤) .

فالانسان عند الجبائي هو : ما تكون من «الصورة والبنية» (٥). وهو يعني بالصورة الشكل البشري المعروف . ويدل بالبنية على تركيب الجسم الانساني على نسق معين .

ويبدو أن أبا علي لجأ الى هذا التعريف المخالف لأي تعريف اخر بعد أن تعرض حد الانسان لكثير من التنوع في بيانه سواء عند المعتزلة أو الفلاسفة أو الفرق الاخرى . وهو قال هذا بعد ان ناقش كثيرا من تعريفات الانسان بأنه مثلا « الكائن الحي » أو « المائت » أو « الناطق » وما أشبه ذلك . وبين أن هناك كائنات أخرى تشاركه في هذه ، لكنها لا تشاطره «الصورة والبنية » اللتين تنفرد بهما وحده (٦) .

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٥ (٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٥

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٧

(٤) أنظر الجزء السادس من «كتاب التكليف» تحقيق د . محمد علي النجار و د . عبد الحليم النجار نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة . القاهرة ١٩٦٥ .

(٥) نفس المصدر . ص ٣٦٣ و «البنية عند الحكماء ، هي الجسم المركب على وجه مخصوص يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم . وعند المتكلمين ، فردة لا يمكن الحيوان من أقل منها » كشاف اصطلاحات الفنون ص ٢٢٩ مادة بـنـي .

(٦) أنظر كتاب التكليف . المغني ص ٣٦٣ .

وقد جر هذا القول شيخنا الى الزام خطير ، حين رد عليه خصومه بأنه ما دام قد حد الانسان بهذه الصورة والبنية فماذا يمنع من أن يكون الجماد انسانا (١) بأن ينحت من الحجر تمثال على هيئة الانسان ؟ فهنا قد وجدت « الصورة » ووجدت « البنية » وهما اللذان حد بهما الجبائي الانسان .

ويظهر أن أبا علي التزم قول خصومه في أول الامر فقال : « قد يكون (هذا التمثال) انسانا » (٢) . وهو التزام غريب لم ينقذه منه الا ابنه أبو هاشم حين قال : « ان الاولى ألا يسمى بذلك الا اذا كان فيه لحمية » (٣) . فرجع أبو علي الى قول ابنه واشترط اللحمية . وهذا عين ما ذكره في كتاب « الانسان » حسبما يرويه القاضي عبد الجبار . (٤) .

لم يخرج أبو هاشم عن تعريف أبيه للانسان بالبنية والصورة المعينتين اللتين تعطياننا مفهوما معينا عن الانسان المختص بالصفة التي يصح معها عليه الحياة والموت والنطق (٥) . الا أنه استدرك فأضاف اللحمية الى الصورة والبنية حتى تحد الانسان حدا لا يشاركه فيه سواه. لكن أبا هاشم واجه نفس الاعتراض تقريبا حين قيل له : ان اللحمية مما يشارك فيه الحيوان الانسان ، فالاولى اذن العودة الى تعريف الانسان بالنطق الذي يتميز به . فرد أبو هاشم على هذا الاعتراض بالقول : ان تسمية الانسان انسانا تقع به التفرقة بينه وبين الحمار مثلا . اما تعريف الانسان بالناطق فانه مما يخرج الاخرس منه فلا يكون انسانا (٦) .

---

(١) كتاب التكليف · المغني ص ٣٦٣ ·

(٢) نفس المصدر ص ٣٦١ وفي ص ٣١٢ جوز ابو علي ان يقال « انسان من طين » ·

(٣) نفس المصدر والصفحة · (٤) نفس المصدر والصفحة ·

(٥) نفس المصدر ص ٣٦٢ ·

(٦) نفس المصدر والصفحة · ومعنى «النطق» عند ابي هاشم هو الكلام ، وليس معناه التمييز والعقل ·

وفي ظني ان ما دفع الجبائي وابنه الى هذا التعريف هو ما كان يحاوله المعتزلة من خلق تعبيرات وابتكار مصطلحات ووضع تعريفات وحدود خاصة بهم يتأدى بهم اليها منهجهم الخاص في التفكير . والواقع أن في تعريف الجبائي للانسان طرافة وواقعية ، اذ هو يخالف ما سبقه من التعريفات ويبرز الجانب الحسي عن طريق هذه الصورة والبنية اللتين اشترطهما فيه ، مما يبعده عن طريق التجريد ويدخله في دائرة المفكرين الحسيين الواقعيين .

الـــروح :

على الرغم مما جاء في القرآن الكريم من أن الروح أمر اختص به الخالق سبحانه وتعالى اذ قال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا» (١) ، فان المتكلمين ناقشوا مسألة الروح وعلاقتها بالبدن وبفعل الانسان ، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى توجبها طبيعة المسألة وغموضها وأنها مما يدخل في مجال البحث الميتافيزيقي الذي لا يدخل تحت حس أو تجربة .

ولم يقتصر النظر في الروح على المتكلمين وحدهم بل شمل طوائف أخرى من مثل أهل السنة والمتصوفة . واختلف أهل السنة أيضا في معنى الروح وهل هي الحياة أم « أعيان مودعة في هذه القوالب » التي هي الاجسام (٢) . وكان المتصوفة يعتبرون الروح « لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الاخلاق المحمودة في مقابل

---

(١) سورة الاسراء آية : ٨٥ ـ ويفسر الجبائي الاية بان اليهود قالت لكفار قريش : سلوا محمدا عن الروح فان اجابكم فليس بنبي وان لم يجيبكم فهو نبي ، فاننا نجد في كتبنا ذلك . فأمره الله بالعدول عن ذلك ليكون علما ودلالة على صدقه وتكذيبا لليهود والرادين عليه . أمالي المرتضى ج ١ ص ١١ .

(٢) الرسالة القشيرية لابي القاسم القشيري . تحقيق د . عبد الحليم محمود ومحمد ابن الشريف طبعة القاهرة ١٩٦٦ ج ١ ص ٢٥٠ .

(النفس) التي هي محل الاخلاق (١) .

وقد تعددت أقوال المتكلمين في الروح وعلاقتها بالبدن وتنوعت فقال النظام مثلا ان الانسان هو الروح المشابكة للجسد (٢) . و « ان هذه الاجسام على الارواح في دار الدنيا التي هي دار هدي واختبار ومحن » (٣) وذهب آخرون الى ان الانسان روح منبثة في عضو عضو (٤) . وقال ابن الراوندي ان في البدن أرواحا حية تحس وتتألم وأن القدرة « توجد في الروح التي في القلب » (٥) . وذكر الاشعري في « مقالات الاسلاميين » (٦) . خمسة عشر قولا من الاختلافات في تفسير معنى الروح والنفس والحياة . ومنها قول النظام ان الروح جسم وهي النفس . وقول الاصم ان النفس هي هذ البدن بعينه لا غير ، وقول أبي الهذيل أن النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، الى آخر هذه الآراء .

وسط هذه الاقوال والاختلافات في تفسير هذه « اللطينة » المدهشة ــ أعني الروح ــ جاء أبو علي ففرق بين « الروح » و « الحياة » وقال : « ان الروح جسم ، وأنها غير الحياة والحياة عرض » (٧) .

ورد على قول ابن الراوندي بوجود أرواح متعددة في البدن تحس وتتألم واختصاص الروح التي في القلب بالقدرة ، لان الجسم يمسك بامساكه ويقدم باقدامه ــ رد عليه بأن هذا قد ينطبق على العين . اذ كما يتصرف الانسان بارادة قلبه قد يتصرف بحسب

(١) نفس المصدر ص ٢٤٩ .
(٢) كتاب التكليف . المغني ص ٣١٠ .
(٣) «الانتصار» لابي الحسين عبد الحليم الخياط ص ٣٦ .
(٤) كتاب التكليف . المغني ص ٣١٥ .
(٥) نفس المصدر ص ٣٣١ .
(٦) انظر الجزء الثاني ص ٢٧ ــ ٢٩ .
(٧) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٨ وهذا نفس رأى أبي الهميل . أنظر نفس المصدر ص ٢٩

ادراك عينه . وعلى هذا تكون الحياة في الروح التي في العين كذلك ، أو في أي عضو آخر من أعضاء الجسم (١) .

وقد تعلل الجبائي في قوله ان الروح جسم وانها غير الحياة (٢)، بأن أهل اللغة يقولون : خرجت روح الانسان . فزعم أن الروح لا تجوز عليها الاعراض (٣) . وهو في اعتباره الروح جسما يتابع رأي ابراهيم النظام الذي ذكره الاشعري من ان الروح عنده هي جسم وأنها هي النفس (٤). بينما قال آخرون ان الروح عرض (٥)وتوقف فريق ثالث ـ كجعفر بن حرب (٦) ـ في ذلك استنادا الى قوله تعالى « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » .

لكن لنا أن نسأل : ما معنى قول شيخنا ان الروح جسم ؟ وما نصيب هذه الروح من الجسمية ؟ هل معناه أنها ذرات كذرات ديموقريطس ، وفي هذا من المادية ما فيه ؟ أم أن الجسم هنا يأخذ معنى الجوهر الذي يكون « معنى » بين الجوهر والجسم مثلما يرى

---

(١) كتاب التكليف ، المغني ص ٣٣١ . ولا نجد للجبائي ردودا على النظام او سواه في هذا الموضوع .

(٢) يقرر القاضي عبد الجبار (كتاب التكليف . المغني ص ٣١٢) انه « لا حياة في الروح » عند أبي علي وأبي هاشم .

(٣) مقالات الاسلاميين . ج ٢ ص ٢٨ ولم أفهم قصد الجبائي من قوله : « ان الروح لا تجوز عليها الاعراض » . اللهم الا على أساس فصله الكامل بين «الروح» و«الحياة» فان الحياة عرض عنده ، وهي ربما تحل الجسد لكنها لا تحل الروح . وقد سبق لابي الهذيل ان ميز بين : «النفس» و «الروح» و «الحياة» . وقال انه قد يجوز ان يكون الانسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة » . انظر مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٩ .

(٤) مقالات جـ٢ ص ٢٧

(٥) نفس المصدر ص ٢٩

(٦) نفس المصدر ص ٢٧

جعفر بن مبشر في النفس؟(١) أم هي جوهر بمعنى أنها قائمة بذاتها، لا كالاعراض التي لا تقوم بذاتها ؟ أم هو يقصد بالجسم ما تكون من ثمانية أجزاء ـ على قوله ـ فيكون بهذا قد ضرب بعيدا في طريق المادية واقترب من قول المكانية . وهو ما نستبعده تماما بالنسبة للجباتي ؟

على كل حال . هذه قضية لم تتضح ، ولم يبين الاشعري الذي أورد مقالة الشيخ مقصوده . ونحن نجد في هذا الباب أقوالا متناقضة متضاربة يوردها أبو الحسن موجزة دون ترتيب ، بلا برهنة عليها أو مناقشة لصحتها أو فسادها .

هذا الانسان الحي ذو الصورة والبنية المخصوصتين الذي نراه ليس من جملته ، فيما يذهب أبو علي ، العظم والشعر (٣) .

فنحن نستطيع أن نزيل من الانسان عظمه وشعره ، وهو يظل مع هذا انسانا حيا !

وهذا تصور غريب في الواقع من شيخنا لعل الذي دفعه اليه أن الانسان لا يألم لقطعهما (٤) وهو في هذا انما يوافق أبا الهذيل الذي « كان لا يجعل شعر الانسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الانسان » (٥) .

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٩

(٢) يقرر الدكتور عثمان امين في كتابه (الفلسفة الرواقية) طبعة القاهرة ١٩٥٩ ص ٣٠٤ ان الجباني ـ مثله مثل النظام ـ يقترب في قوله في الروح من آراء الرواقيين اذ ينحو في الروح نحوا ماديا ومن رأي المنانية : انظر المقالات ج ٢ ص ٢٩ .

(٣) كتاب التكليف . المغني . ص ٣١١ ـ ويبدو ان ابا علي رجع عن القول بأن الشعر ليس من جملة الانسان ، «وانما يخرج من جملته : العرق والبصاق والثفل الذي في البدن ، أما ما اتصل به ونما بنمائه فانه يدخله في جملة الانسان » . كتاب التكليف ص ٣٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٣١١ .

(٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤

هذا التصوير لا بد ان يكون مصدره الربط بين الانسان والحياة ربطا استغنى معه الشيخان عن اعتبار ما حسباه غير حي من جسم الانسان في جملته . فنحن نرى أبا علي يقول عن العظم « أنه لا حياة في جميعه » (١) يعني ليّنه ويابسه . كما أنه لا حياة في الدم أيضا عنده (٢) . فيكون الدم هو الآخر من غير جملة الانسان . وأبو هاشم يتابع أيضا قول والده وقول العلاف في هذا الباب فيذكر أنه « لا يكون جملة الانسان الا ما هو من جملة الحي ، وهي الاجزاء التي تحلها الحياة . فأما الشعر وكثير من العظم فليس من جملته لانه لا يدرك به ولا يألم » (٣) . ومن العجيب بعد هذا الربط بين الانسان والحياة أن يجيز أبو علي تسمية ما قُدّ من حجر انسانا !

الحواس والادراك :

يروي الاشعري ان الناس اختلفوا في مسألة : هل الشم والذوق واللمس ادراك للمشموم والمذوق والملموس أم لا ؟

قال : ان زاعمين زعموا ان ذاك ادراك لها . وقال اخرون : « ان ذلك ليس بادراك للملموس والمذوق والمشموم ، وان الادراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم ، منهم الجبائي وغيره » (٤) .

وهكذا فرق شيخنا بين العملية والادراك ، كما في عملية الشم مثلا وادراك المشموم ، وهكذا في بقية الحواس . وهذا يعني أننا قد نرى شيئا ما بحاسة البصر لكن ليس من الضروري أن ندركه فكأن هناك عمليتين منفصلتين احداهما عن الاخرى وليستا شيئا واحدا : الرؤية بالعين أولا ثم يحدث الادراك للشيء المرئي بعد عملية

---

(١) كتاب التكليف المغني ص ٣٦٥ .
(٢) نفس المصدر ص ٣٦٤ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٣٤ .

الرؤية . وهذا مذهب يطابق ما يقرره العلم الحديث كل المطابقة .

ثم ان أبا علي قال ــ مثل كثير من المعتزلة ــ ان لكل حاسة مجالا معينا تمارس فيه نشاطها . فللسمع مجاله وهو المسموعات ، وللمس الملموسات ، وهكـــذا في بقيـــة الحواس كالـذوق والشم والبصر (١) . وجعل من شرط الادراك بحاسة البصر سلامة العين من العمى « لان العمى عنده ضد الادراك » (٢) . ولا يمكن أن يدرك الانسان شيئا بالبصر وهو أعمى ، ولهذا فانه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق الادراك مع العمى ــ كما يروي الاشعري (٣) .

الفعل الانساني (*) :

يقرر الشهرستاني في معرض حديثه عن الجبائيين أنهما « اتفقا على القول باثبات الفعل للعبد خلقا وابداعا » (٤)

ويفسر الاشعري معنى أن العبد « خالق لافعاله » عند أبي علي بأنه « يفعل أفعاله مقدرة على ما دبرها عليه .. وكذلك القول في الانسان أنه خالق اذا وقعت منه أفعال مقدرة » (٥) .

فالخلق اذن ــ على هذا الاساس ــ ليس هو الايجاد عن عدم (٦) ،

---

(١) مقالات . ج ٢ ص ٣١ـ٣٢ . (٢) نفس المصدر ص ٢٢٠ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(*) ليس من الضروري الافاضة في الكلام عن تقسيم أبي علي الافعال الى : مبـــاشر ومتولد ، وأفعال جوارح وأفعال قلوب . اذ ان هذا مما هو معروف عند المعتزلـــة يقول به كل شيوخهم . وتكفي الاشارة الى ان معنى الفعل المباشر ما كان مباشرة دون واسطة كالقيام والمشي والقعود ، والمتولد ما كان بألة وواسطة كالسهم يقتل بـــه . وفعل الجوارح ما تقـــوم به الاعضاء كالنظر بالعيـــن ، وفعل القلوب كـــالارادة والكراهة ونحوها .
(٤) الملل والنحل ــ على هامش الفصل . (٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩٦ .
(٦) للخلق بمعنى الايجاد عن عدم مفهوم اخر تتنوع فيه أراء المعتزلة كثيرا . فهو عنـــد أبي الهذيل ، التكوين ، وعند هشام الفوطي : ابتداء الشيء بعد أن لم يكن ، وعنـــد بشر بن المعتمر : ارادة الشيء هي خلقه ، بينما يذهب النظام الى التوحيد بين المكون والتكوين ، وهذا ما يعبر عنه الجبائي بان الخلق هو المخلوق . راجع مقـــالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٩ .

وانما معناه هنا التدبير والتقدير ثم التنفيذ أو الفعل (١) والجبائي يسوي بهذا المعنى لكلمة « الخلق » بين الله سبحانه وتعالى وبين الانسان(٢) ، وان كان سائر المعتزلة قد أبى ذلك(٣) كما يحكي الاشعري . ولعل أبا الحسن يعني بهذا أن المعتزلة المتقدمين على الجبائي أبوا اطلاق لفظ «الخلق» على الفعل الانساني والمساواة بينه وبين الفعل الالهي . أما اثبات الفعل المستقل الحر المختار من قبل الانسان فهذا من أهم مبادئهم التي قام عليها مذهبهم .

ويؤكد الشهرستاني مرة أخرى استقلال الفعل الانساني عن فعل الله ، عند ابي علي وابنه ، تأكيدا قاطعا حين يقول انهما «اضافا الخير والشر والطاعة والمعصية اليه (يعني العبد) استقلالا واستبدادا » (٤) .

ومن الطبيعي بعد هذا أن ينكر الجبائي اي محاولة للربط بين فعل الانسان وفعل الله ، أو أي فكرة ترجع الى الله الفعل الانساني من قريب أو بعيد . وحين قام أبو الحسن الاشعري يدعو الى نظريته المعروفة في « الكسب » اعترضه الجبائيان بالنقد لهذه النظرية نقدا يعتمد في أساسه على التحليل اللغوي . ثم ربطا بين من نادى بالكسب وبين « جهم بن صفوان » (٥) المجبر من ناحية وبين الثنوية من ناحية

---

(١) يقول الشيخ زاهد الكوثري في تعليق على كتاب « الانصاف » للباقلاني ص ١٤٤ : ان القول بان افعال العباد مخلوقة لهم بقدرتهم وأن كل واحد ينشيء ما ينشيء ويخلق ما يفعل وليس لله تعالى قدرة على فعلنا جملة ، لا يعرف في المعتزلة الا من عهد الجبائي . انظر هامش (٢) .

(٢) جاء في المقالات ج ٢ ص ١٩٦ : « وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي : ان معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه ، وذلك هو معنى قولنا في الله : انه خالق ، وكذلك القول في الانسان أنه خالق اذا وقعت منه أفعال مقدرة وأبى ذلك سائر المعتزلة » .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) الملل ــ على هامش الفصل ج ١ ص ١٠٠

(٥) هو رأس المجبرة الخالصة ــ كما سبق ــ

اخرى . وقد أورد القاضي عبد الجبار في « المجموع من المحيط بالتكليف » (١) نقد أبي هاشم لنظرية الكسب وتعليق أبي علي على الشبه التي أثيرت حول ذلك والقاضي قد أوردها ورد عليها (٢) .

ويتلخص نقد أبي هاشم لنظرية الكسب في أننا لو سلمنا بها لكان في لغة الفرس والنبط كلمة تعطي مفهومها ، ولكن لا توجد هذه الكلمة . كما أن لفظة (الكسب) في العربية لا تعني ما عناه الاشاعرة بها . وحال من أبدعها ايهام للعامة بمخالفته جهما بينما المذهبان في جوهرهما شيء واحد وان اختلفا في التعبير . وهذا الكسب لا يعقل ولذلك فان أصحابه يشبهون الثنوية ، لان الثنوية قالت ان الخير والشر يقعان من النور والظلمة طبعا ، وهو ما لا يعقل أيضا (٣).

ولا شك أنه ليس في نقد أبي هاشم ما يناقش عدا مسألة اتفاق مذهبي الاشاعرة والجهمية معنى واختلافهما لفظا ، وليس هذا موضعه. وانه لمن المؤسف حقا الا يذكر القاضي عبد الجبار مقالة أبي علي كاملة في هذه القضية الخطيرة من قضايا علم الكلام التي اشتجر حولها الخلاف وكونت حجر زاوية في بناء مذهب الاشعري فيما بعد. ولا يورد القاضي الا قول الجبائي : « فيقال لهم (يعني أهل الكسب) : لو كنا مكتسبين لصح أن نجعل الكفر ايمانا والايمان كفرا » . وهو ربما عنى بهذا أن معنى « الكسب » ومعنى « الجبر » واحد في أننا لا نملك من أمر انفسنا شيئا ، وان افعالنا ليست لنا ، فتنتفي بهذا المسؤولية ويبطل التكليف .

(١) مخطوط بدار الكتب المصرية . عقائد تيمور ٣٥٧ ص ٢٥٤-٢٥٥ .
(٢) نفس المصدر ص ٢٦١ .
(٣) المجموع من المحيط بالتكليف . ص ٢٥٤ - ٢٥٥ - راجع ايضا : (شرح الاصول الخمسة ص ٣٦٦) وفيه تقرير ان الكسب فكرة غير معقولة لانه لا يوجد في شيء من اللغات ما يفيد معناه . ورد القاضي أن هذا لا ينقلب على أبي هاشم في فكرة « الحال » الذي هو عنده فكرة معقولة « لانه لم يثبت الحال معقولا بمجردها ، وانما جعل الذات على الحال معقولا .

لكن أبا الحسن الاشعري يورد نصا طيبا في معنى الكسب عند ابي علي . ويبدو من هـذا النص أن المعتزلة بحثوا في الكسب والمكتسب ، حتى قبل أن يأتي الاشعري بنظريته فيه . وهو ربما استلهم هذه النظرية من الحديث الذي كان يدور حول الاكتساب حينذاك .

فبينما قال بعض المعتزلة ان معنى الكسب هو « أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة » (١) نجد أن معنى الكسب عند أبي علي « هو الذي يكتسب نفعا أو ضررا أو خيرا أو شرا ، أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كاكتسابه للاموال وما أشبه ذلك ، واكتسابه للمال غيره ، والمال هو الكسب له في الحقيقة وان لم يكن فعلا»(٢) . ويتضح لنا من هذا أن معنى الكسب أو الاكتساب عند الجبائـي يختلف تمامـا عما عند الاشعري الذي يقول : « ان الحق عندي ان معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسبا عمن وقع بقدرته » (٣) .

وعلى كل حال ، فانه يبدو أن الجدل في هذه المسألة لم يكن قد احتدم في حياة الجبائي وابنه ، وانما كان ذلك بين اتباع كل مـن الشيخين والاشاعرة حينما وجد مذهب أبي الحسن انصارا له من

(١) ، (٢) ، (٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩٩ ومن المفيد حقا معرفة سبب اختيـار الاشعري لكلمة «كسب» ، وهل لهذا الاختيار مغزى من حيث معارضته لاستعمـال الجبائي كلمة « خلق » في وصف أفعال الانسان ، بحيث يكون الاشعري فصل بيـن نوع فعل الانسان وفعل الله بالتسمية .

ومن المفيد في هذه المناسبة ان نشير الى مسألة هامة فيما يتعلق بالفعل الالهي : فقد هاجم أهل السنة عموما والاشاعرة خاصة قول أبي علي : ان الله محبـل النسـاء بخلقه الحبل فيهن (انظر مثلا : الفرق . ص ١٨٣ـ١٨٤) وادعى البعض ان قولـه قريب من مذهب النصارى (الفصل ج ٣ ص ٢٠٢) .

وكان المفروض ان يلقي كلام ابي علي ترحيبا لدى خصومه لانه اثبا تـلمذهبهم في فعل الله وليس فيه شيء من مذهب النصارى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فـان الملاحظ هنا قرب رأى الجبائي من فكرة الكسب ، بالتقاء فاعلين على فعل واحد ، وهي الفكرة التي كانت لها بدايات عند الشحام . انظر : مقالات ج ١ ص ٢٥١ .

أهل السنة فيما بعد ، حتى أن أبا هاشم كان لا يكثر من ايراد شبه الاشاعرة وتفنيدها لانه يرى « ان الواجب هو ايراد ما يقدح في أصل الشبهة ... دون المعارضة فانها انما تكون ... بيانا للخصم أن ما اعتمده مما لا يمكن الثبات عليه » (١) .

قدرة الإنسان :

زعم أبو علي ـ فيما يرويه السيد الشريف في شرحه «للمواقف»ـ ان طريق العلم بقدرة الانسان هو « العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات » (٢) . فان لم يكن بالشخص آفة تمنعه من حرية الفعل فان هذا معناه قدرته عليه . وهذا ينطبق ايضا على البارىء سبحانه، فان معنى أن الله قادر عند الجبائي هو سلامته عن الآفات (٣) .

وقد ذهب الجبائية ـ بعد أن سوى شيخهم فيما يتعلق بالخلق والقدرة بين الله والانسان ـ الى مذهب غريب ما نخال أبا علي كان يقول به ، اذ أنهم قالوا : « لا يقدر الله عـلى فعل العبد (٤) » . يعنون ان الفعل الذي يأتيه الانسان بارادته هو واختياره هو يعتبر فعله هو وخلقه هو وليس لله دخل فيه . ولهم في هذا دليل يسمونه « دليل التمانع » خلاصته : أنه « لو أراد الله تعالى فعلا وأراد العبد عدمه لزم ، اما وقوعهما فيجتمع النقيضان (الفعل وعدم الفعل) أولا وقوعهما فيرتفع النقيضان ، أو وقوع أحدهما فلا قـدرة للآخر » (٥) . فاذا ما قيل للجبائية : « يقع مقدور الله لان قدرته أعم . قالوا هذا غير ممكن لاننا نقول : معنى كون قدرته أعم تعلقها

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ٢٦١ .
(٢) المواقف جـ ٢ ص ٩٩ .
(٣) مقالات الاسلاميين جـ ٢
(٤) المواقف ص ٣٥٢ .
(٥) نفس المصدر والصفحة .

بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما (الله والانسان) في هذا المقدور سواء» (١). وفي هذا الموقف ما فيه من مغالاة في وضع الانسان في موضع الفاعل القادر المختار لفعله ، وحد من قـــدرة الباري سبحانه .

الفعل والارادة :

فوق أبو علي تفرقة واضحة بين الارادة وما يقع بعدها (٢) . وهذا بالنسبة للانسان وبالنسبة لله عز وجل كذلك . كما فرق بين الارادة والمراد ، ولكنه وحد بين الفعل والمفعول مثلما وحد بين الخلق والمخلوق من قبل .

يرى الجبائي أن فعل الانسان هو مفعوله لكن ارادته غـــير مراده (٣) . فان من معاني الارادة أيضا الاختيار ، والاختيار غير المختار (٤) .

ويحكي الاشعري أن مناظرة دارت بينه وبين أبي علي حول مسألة الارادة ، وهل يجوز ان يريد الانسان بارادة اخرى ؟ (٥) وهذه قضية نوقشت كثيرا حتى بالنسبة لله تعالى ، فكان هناك من ينكر جواز ذلك لان الارادة فعل عندهم وهي أول الافعال ، في حين

---

(١) المواقف جـ ٢ ص ٣٥٢
(٢) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص٩٠
(٣) نفس المصدر ص ٤٩ .
(٤) نفس المصدر ص ٢٠١ .
(٥) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٩٣ .

جوز أبو علي أن « يريد الانسان ارادته » (١) . ثم قال : ان الارادة التي هي قصد للفعل ـ لا تكون قبل الفعل وانما هي معه مصاحبة له (٢) وكان الجبائي قد خالف في هذا اجماع المعتزلة على أن « الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وأن ارادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة على المراد » (٣) .

وقد نشأت مخالفة الشيخ لاصحابه من اعتقاده بأن الانسان لا يقصد الى الفعل الا في حالة كونه (٤) . وهو في هذا أيضا يسوي بين الله والانسان ، فارادة الباري مع مراده أيضا (٥) . وهو في جمعه بين الارادة والمراد لا يعني أنهما شيء واحد ، بل هما شيئان مختلفان متلازمان يقعان معا .

الفعل والاستطاعة :

هل الاستطاعة ـ بمعنى القدرة والقوة على الفعل ـ قبل الفعل أم معه ؟

مشكلة من المشكلات الدقيقة التي ناقشها المتكلمون. واتخذ كل فيها موقفا يصدر عن مذهبه ؟ فكان المعتزلة يقولون ان الاستطاعة قبل الفعل لتمكين الانسان من الاختيار والعمل . وكان الاشاعرة ـ وأهل السنة عموما ـ يرون أنها معه لان الله هو الذي يقدر الانسان أثناء الفعل .

وقد اتخذ أبو علي ـ بطبيعة الحال ـ موقف أصحابه . فقال :

---

(١) مقالات الاسلاميين حـ ٢ ص ٩٣ .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٩٢
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) نفس المصدر ص ٩٢ .

ان الاستطاعة قبل الفعل لا معه . وهو يتخذ من قصة موسى عليه السلام مع ابنة شعيب عليه السلام دليلا على ما يقول ، حين جاءت ابنة شعيب أباها قائلة : « يا أبت استأجره ، ان خير من استأجرت القوي الامين » (١) . قال : « ان معنى الآية أنها أخبرت عنه أنه قوي على ما يحتاج اليه أبوها من الاعمال. واستدل فيما زعم بذلك على أن الاستطاعة قبل الفعل (٢) .

وقد نتج عن الكلام في الاستطاعة ـ أو القدرة ـ على الفعل ، وهل هي قبله أو معه تدقيقات لغوية طريفة بين كل من الجبائي وابنه أبي هاشم لتحديد علاقة القدرة بالفعل من حيث الزمان . فان الشيخين مع اتفاقهما على أن القدرة قبل الفعل ومتعلقة به أختلفا في زمن تعلقها بالفعل ، هل هو عقيبها اذا وجدت وجد الفعل بالتالي ، أم أنه لا ضرورة لوجوده معها فتكون قدرة ولا فعل ؟

كان الجبائي الكبير يقول : ان الانسان في الحالة الاولى ، يعني قبل الفعل ، « يفعل » فاذا وقع الفعل قيل « فعل » .

وكان أبو هاشم يقول : أن الانسان في الحالة الاولى « سيفعل » وفي الحالة الثانية « يفعل » .

فكأن أبا علي يجعل الفعل المضارع(يفعل) دالا على الاستقبال ـ أو القدرة على الفعل ـ والفعل الماضي (فعل) دالا على تنفيذ الفعل والقيام به وتحقيقه . بينما نرى أبا هاشم أكثر تحديدا لصيغة الاستقبال بحرف السين (سيفعل) ، وهو يجعل من المضارع (يفعل) حالة القيام بالفعل وتنفيذه . أما الفعل الماضي (فعل) فلا قيمة له عنده لانه لا يتعلق بالاستطاعة قبلها أو معها اذ هو أمر مضى وفات .

---

(١) سورة القصص آية : ٢٦ .

(٢) كتاب « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » لابي الحسن الاشعري . تحقيق ونشر الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي . بيروت ١٩٥٢ ص ٦٦ ـ ٦٧

ويعلق السيد الشريف على هذا بقوله : « وما ذهب اليه أبو هاشم أقرب الى قواعد العربية ، فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال » (١) .

الفعل والقوة :

وليس معنى القوة هنا القدرة أو الاستطاعة ABILITY ، وانما معناها القوة العضلية FORCE أو STREGNTH كما يبدو .

« تستعمل » القوة في الفعل ، بسبب حلول « الاستعمال » في الشيء المستعمل ، وان كان يجوز أن يقال : ان « الفعل واقع بها » .

وهذا تحديد جيد للالفاظ والمصطلحات عرف عن أبي علي . ولا ريب أن ما دفعه لرفض كلمة « تستعمل » هو أن الفعل عرض والاستعمال عرض يحل فيه ، ولا يحل العرض في العرض ــ ولذا فلا يقال : تستعمل القوة في الفعل وان كان « يقع » بها ويحدث . وهو يتفق في هذا الرأي مع عباد بن سليمان من المعتزلة ، وان كان كثير من المعتزلة قالوا : ان القوة « تستعمل في الفعل بمعنى أنه يعمل بها الفعل » (٢) .

ثم ناقش شيخنا مشكلة القوة من زاوية أخرى ، أعني من حيث ما يلزم منها للحمل . فقد قال البعض ان جزءا واحدا من القوة كاف لحمل جزأين أو أكثر من جزأين (٣) . لكن أبا علي

---

(١) أنظر : المواقف وشرحه ص ١٠٤ ــ ١٠٥ .
وكان بشر بن المعتمر ــ رأس البغدادية ــ يقول : « يفعل مطلقا » فكأنه اختار مذهب الاشتراك . المصدر نفسه .

(٢) راجع مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٣

عارض هذا القول ، وذهب الى أن الانسان « لا يقدر على حمل جزء الا بجزء واحد من القوة ولو جاز أن يقوى على حمل جزأين بجزء من القوة لجاز ان يقوى على حمل السموات والارضين بجزء من القوة » (١) .

فهو يرى اذن أن لكل جزء من المحمول جزءا من القوة يحمله ولا يحمل أكثر منه . فكأن الطاقة أو القوة أجزاء هي الاخرى تتبعض ويجمعها كل ، فهي شيء مادي اذن . وهذا يشبه ما كان عند الرواقيين ، من حيث اعتبارهم كل شيء في الكون مادة ، ثم هو يشبه بما جاء به العلم الحديث في أمر الطاقة . ومن هنا نستطيع أن نفهم رفض الشيخ لتعبير استعمال القوة في الفعل ، وأن نفهم ما رواه الاشعري من قوله ان الانسان اذا حمل جزأين من الاجزاء بجزأين من القوة ففيه أربعة أجزاء من الحمل (٢) . اذ يكون جزءا القوة والجزآن المحمولان عملية الحمل نفسها من أربعة أجزاء .

الفعل بين الاخذ والترك :

هذه مسألة تتعلق بالاختيار الانساني وبمدى حرية الانسان في التصرف ، وتتعلق أيضا بمسألة القدرة .

فقد أثار المتكلمون سؤالا هوذا : هل يجوز خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك أم لا يجوز ؟ يعنون : هل يمكن وجود حالة يكون فيها الانسان لا فاعلا للفعل ولا تاركا له ؟

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٣ .

قال أبو علي : « لا يجوز الا عند مانع » (١) . وقال أبو هاشم : يجوز . وبنى على هذا رأيه المعروف في مسألة استحقاق الذم لا على فعل (٢) . وقال الاشاعرة : لا يجوز خلو القادر من الاخذ والترك . لكن الاشاعرة ـ كما يروي القاضي عبد الجبار ـ لا يتفقون مع أبي علي في مذهبه كما يظهر لاول وهلة ، لان مذهب أبي علي مفارق لمذهبهم من حيث أنهم « لا يجوزون ذلك البتة » (٣) في حين لا يجوزه أبو علي الا « عند مانع » أما اذا لم يكن هناك مانع وكان الفعل مباشراً فلا يخلو الانسان من الاخذ والترك (٤) .

وعلى كل حال فان هناك كثيرا من التدقيقات والتفريعات نشأت عن الجدل في مثل هذه المسائل لا تهمنا كثيرا في بحثنا هذا . وهذا يرجع الى أن مذهب المعتزلة من حيث الاصول الكبرى كان قد تكون وتشكل ، وأن المهمة الرئيسية وهي الرد على المخالفين من النحل والفرق الاخرى ودفع هجوم القوى المعادية كانت قد تحققت ، فكانت المرحلة الحالية هذه مرحلة التفصيلات والتفريعات والتعريفات الدقيقة والبحث المتشعب في الجزئيات . ولا يمكن بحال اغفال صدى الفلسفة في عصر الجبائيين بما يضفيه منطقها من اهتمام بتحديد معاني الالفاظ وبيان ما تدل عليه .

لكن أهم ما نستخلصه من النصوص التي وصلتنا من كلام أبي علي في مسألة الفعل والقدرة الانسانيين ـ سواء عند أنصاره أو خصومه ـ هو ايمانه بحرية الانسان في التصرف وقدرته على الفعل،

---

(١) شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن احمد ص ٤٢٥ وانظر المواقف ج ٢ ص ١٠٤

(٢) راجع ص ٢٧٨ من هذا البحث .

(٣) شرح الاصول الخمسة ص ٤٢٥ .

(٤) المواقف ج ٢ ص ١٠٤ وراجع أيضا المجموع من المحيط بالتكليف مجلد ٢ ص ٢٠٠ و

ومذهبه صريح في أن « الانسان مختار » (١) كما يذكر الاشعري . وكل هذا كان منتظرا من أحد اعلام المعتزلة الذين عرفوا بمغالاتهم أحيانا في اطلاق الحرية الانسانية حتى يكون هناك مجال للتكليف والمسؤولية في الحياة الدنيا وفي الآخرة .

لكن الملاحظ أن الجبائي لا يغلو في هذا الباب غلو من سبقه من المعتزلة ، ولا يمعن مثل عباد بن سليمان مثلا . فنرى لدى أبي علي حدود القدرة الانسان لا يمكنه تجاوزها ، وهي التي يختص بها الباري سبحانه وتعالى . فلا يمكن مثلا أن يفعل الانسان في غيره علما أو ادراكا (٢) ولا يمكن ان يفعل (أو يخلق) الانسان الاجسام والاعراض (٣) . وكان بعض المعتزلة يقول : « اني اذا ضربت عبدي فعلمُه بأني قد ضربته علم بالالم ، فعلمه بالالم فعلي ، كما أن الالم فعلي » (٤) وجوز بعضهم أن يخلق الانسان الاجسام والاعراض (٥) .

هذا البعد عن الغلو وعدم الاسراف في التأكيد على قدرة الانسان على كل شيء يعتبر نتيجة طبيعية لاعادة النظر في أصول الاعتزال وللامتحان الذي تعرضت له مبادئه في هذا العصر . كما أنه نتيجة طبيعية أيضا للظروف التي كانت تحيط بالمعتزلة والتي أشرنا اليها فيما سبق .

التكليف والمسئولية :

تتصل قضية التكليف اتصالا وثيقا بمسألتي البلوغ والعقل عند الانسان ، ونحن نجد مناقشات عديدة تدول حول تحديد معنى

التكليف وبدايته ، وسن البلوغ ومفهومه ، ومعنى العقل وأقسامه .. الخ .

وقد ميز المعتزلة بين نوعين من التكليف ، أحدهما هو التكليف العقلي – وهو ما يأتي عن طريق العقل ونتيجة لاحكامه ، والآخر هو التكليف الشرعي – أعني ما جاء به الوحي عن طريق رسول . لكن التكليف عند أهل السنة هو ما جاء من أمر ونهي من الله وحده . ولا يجب بأمر غيره شيء كما لا يحرم بنهي غيره شيء (١) .

واذا كان معنى التكليف(٢) ببساطة هو أن يوجب الله على الانسان واجبات تجاه الخالق وتجاه نفسه والعالم ، فلا بد أن يكون هناك قسط من الحرية لهذا الانسان حتى يمكن تحقيق المسئولية الانسانية في الدنيا والآخرة . ولا بد من تعيين من يجري عليه التكليف ومعرفة شروطه ومتطلباته . فكان من أول هذه الشروط : العقل الذي يتطلب سنا معينة يكون الانسان مكلفا فيها .

وقد نظر أبو علي في مسألة بلوغ الانسان وعقله وعلاقة ذلك بالتكليف فقال : « ان البلوغ هو تكامل العقل » (٣) . وهو يعني بذلك أن البلوغ هو تكامل العلم ، اذ أن العقل عنده معناه العلم . ويرى الاشعري أن الجبائي سمى العلم عقلا بأخذه من عقال البعير ، لان الانسان يمنع به (أي العقل) نفسه كما يمنع البعير بالعقال(٤) . وهو في هذا يذهب مذهبا لغويا واضحا كما يفعل في كثير من الاحيان . وقد نتج عن توحيد الجبائي بين العلم والعقل أنه كان يقول : ان من المعلوم ما يكون « بامتحان الاشياء واختبارها والنظر فيها » (٥)

---

(١) انظر : أصول الدين . للبغدادي . ص ٢٠٧

(٢) التكليف عند الاشاعرة مأخوذ من الكلفة وهي التعب ، ثم اطلق في الشرع على الامر والنهي . أصول الدين ص ٢٠٧ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٤

(٤) نفس المصدر ص ١٥٥ .

(٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٥

من مثل تفكرنا في أن الفيل لا يمكن أن يدخل خرق الابرة ونحن نشاهده، ونقيس على ذلك عدم الامكان في غير حالة شهودنا له. وهذا علم كسبي قياسي اذا تكامل في الانسان كان بالغا. كما أن من العلوم ما قد يكون ضروريا، بأن يخلق الله سبحانه في الانسان الذي لم يمتحن الاشياء عقلا ليكمله به فيكون بالغا كامل العقل، مأمورا مكلفا (١). لكن يظهر ان أبا علي لا يسمي القدرة على اكتساب المعرفة عقلا، وانما العقل عنده هو العلم (٢) ذاته. ولا بد لتكليف الانسان من تكامل عقله ـ أي علمه ـ « ويكون مع تكامل عقله قويا على اكتساب المعرفة بالله » (٢).

وهكذا نرى أن أبا علي يجعل معنى البلوغ هو تكامل عقل الانسان ـ أعني علمه ـ ثم يقسم العلم الى ضربين: علم اضطراري وآخر كسبي. أو بعبارة أخرى: عقل اضطراري وعقل كسبي. فاذا علم الانسان علما اضطراريا بان النظر حسن « فقد وجب عليه التكليف » (٣). ويوضح هذا القول ما ذكره القاضي عبد الجبار في كتاب « التكليف » من « المغني » من أن العلم ليس معناه التفرقة بين الحسن والقبيح والخير والشر، وانما هو العلم بحسن النظر أصلا وبقبح تركه، أعني حسن المعرفة وليس المعرفة ذاتها. وهذا هو معنى العلم أو العقل الاضطراري « لانه (يعني أبا علي) ذكر أن الصبي قد يعلم قبح الفعل وحسنه فلا بد أن يجعل ذلك منفصلا عن كمال العقل » (٤).

أما « القوة على اكتساب العلم » ـ وهو ما يسميه البعض عقلا ـ فلا تسمى عقلا عند أبي علي وان كانت شرطا أساسيا في تكليف من تكامل عقله على أساس العلم الاضطراري (٥).

---

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٥٥.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفس المصدر والصفحة.
(٤) كتاب التكليف ـ المغني ص ٥١١.
(٥) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٥.

على أن لفكرة « الخاطر » دورها الهام عند الجبائي في مسألة التكليف وهي فكرة كانت مثار أخذ ورد بين المعتزلة . فهو يقول : « ان التكليف لا يلزمه (يعني الانسان) حتى يخطر بباله ، أنك لا تأمن ان لم تنظر أن يكون للاشياء صانع يعاقبك بترك النظر ، أو يقوم مقام هذا الخاطر من قول ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك . فحينئذ يلزمه التكليف ويجب عليه النظر » (١) .

وقد ذهب شيخنا أيضا الى أنه مع كمال العقل يجب التكليف على الله سبحانه وتعالى (٢) بمعنى أن يكلف الانسان النظر للتوصل الى معرفة الله ومعرفة صفاته وشكر نعمته . لما في ذلك من مصلحة للانسان بتعريضه للثواب نتيجة ما يبذله من جهد في هذا السبيل . ويبدو أن ايجاب أبي علي على التكليف على الله سبحانه هو الذي جر الشيخ الى الانقطاع أمام الاشعري في مسألة الصلاح والاصلح التي عرضنا لها فيما سبق . وهذا ما دفع المعتزلة بعد ذلك الى تعديل موقفهم من هذا الأمر والى القول بأن التكليف تفضل من الله وليس واجبا عليه تعالى (٣) .

وقد تطرق الكلام ــ فيما يتعلق بالتكليف ــ الى سؤال هو هذا : هل أهل الآخرة مكلفون ؟

والاجابة الطبيعية عن هذا السؤال أنهم غير مكلفين ، لانهم غير مسؤولين . لكن ألا يمكن القول بأن عدم تكليفهم يرجع الى أنهم غير مختارين ؟

نحن لا نجد جوابا لهذا السؤال الا اتفاق الجبائيين على عدم

---

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٥٥ .
(٢) المجموع من المحيط بالتكليف . مخطوط مصور جـ ٣ ص ٧٥ ظ .
(٣) المجموع من المحيط بالتكليف . تيمور ص ٧٥ وتجد هذا الرأي في مواطن كثيرة من كتب القاضي عبد الجبار بن احمد .

تكليف أهل الآخرة « من حيث أعلموا أنهم لو حاولوا القبيح لمنعوا منه » . (١) وكان أبو هاشم يقول انهم كذلك استغنوا بالمحسنات بعدما علموا قبح القبيح . أما أبو علي فيعارض هذا ويقول : « لو كانوا بهذه الصفة لاقتضى هذا كونهم متوقين للمضار متحرزين منها ، وذلك لا يصح عليهم » (٢) .

ثم كانت هناك مسألة أخرى هي : هل يجب تكليف الكافر الذي يعلم أنه ان بقي عليه التكليف يؤمن أم لا ؟

قال أبو علي بوجوب ادامة التكليف على من علم أن هذا حاله(٣) . ولا يحسن منه تعالى أن يميت من المعلوم أنه يؤمن ان بقي التكليف عليه (٤) .

كذلك يجوز تكليف المؤمن وان علم أنه يكفر ، لانه كما يقول « انما يؤتى في كفره من جهة نفسه ، وقد عرضه الله تعالى لزيادة الثواب ، فيجب أن يحسن منه (تعالى) ذلك » (٥) .

وعلى كل حال ، فان ما نستفيده من أقوال أبي علي المتناثرة والمبتورة أحيانا يدل على ايمان الشيخ بضرورة كمال العقل أو العلم في المكلف ، وأن التكليف واجب على الله تعالى وليس تفضلا ، كما أن معنى التكليف هو التعريض للثواب أو لزيادته ، مما يفسح مجالا كبيرا للانسان للنظر والاختيار ــ سواء كان مؤمنا أو كافرا ــ وتحمل مسؤوليته في الدارين .

---

(١) نفس المصدر والصفحة .
(٢) كتاب التكليف ــ المغني ص ٣٩٩ .
(٣) كتاب التكليف ص ٢٤٥ ، ٢٥٤ .
(٤) نفس المصدر ص ٢٣٠ .
(٥) نفس المصدر والصفحة . ولاحظ ان المعتزلة (ويسميهم البغدادي القدرية) يقولون ان حسن التكليف منوط بالتعويض للثواب . راجع أصول الدين ص ٢٠٩ .

الايمـــان :

نستطيع القول ــ دون حرج ــ ان قضية الايمان والكفر مـــن أمهات القضايا التي شكلت مذهب الاعتزال ، ان لم تكن أهمها . وكان لها شأنها الخطير في بداية ظهور المذهب على يدي واصل بـــن عطاء وعمرو بن عبيد . وتكفي الاشارة الى أن الصراع حول تحديد معنى الايمان والكفر بالنسبة لمرتكب الكبيرة وما يتصل به بين أهل السنة والخوارج والمرجئة ، هذا الصراع هو الذي أدى بواصـــل وعمرو الى القول بالمنزلة بين المنزلتين الذي يعتبره «نيبرج» النقطة التي التقى حولها المعتزلة، ثم انفردوا من بعد بأصولهم الخمسة (١).

لكن هذه القضية لم تلبث ــ بمرور الزمن ــ أن تحولت الى جدل لفظي لا يثير ذلك الحماس الذي كان يثيره من قبل ، وذلك التجمع والتبلور حول الفكرة أو الموقف كما كان يحدث في أول نشأة الاعتزال . وصار الكلام في الايمان والكفر والكبيرة والصغيرة من مثل الكلام في عشرات المسائل وما يتبعها من تفريعات وتدقيقات .

وعلى سنة المعتزلة نجد نشيخنا أبي علي رأيـــه في الموضوع ، بل نجد لديه جديدا يطرحه . وكأن الحديث لم يفتر فيه .

ونحن اذا حاولنا استخلاص حد الايمان وتعريفه عند المعتزلة فاننا نجد كثيرا من الاختلاف فيه . لكن أهم ما في الامر أن هناك فريقين أو رأيين ، يقول أحدهما : « الايمان جميع الطاعات، فرضها ونفلها» . وهذا رأي أبي الهذيل وهشام الفوطي وعباد بن سليمان. ويقول الثاني : ان « الايمان لله هو أداء جميع مـــا افترضه الله سبحانه على عباده ، وان اداء النوافل ليست بايمان » . وهذا هو مذهب الجبائي وابنه . فالايمان عندهما : « عبارة عن اداء الطاعات،

---

(١) انظر : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٣ ــ ٣٠٥ ومقدمة « الانتصار » .

الفرائض دون النوافل ، واجتناب المقبحات » (١) .

ويعلل الجبائيان منعهما ان لا تكون النوافل من الايمان بأنها لو كانت كذلك « لكان يجب اذا ترك الانسان نافلة وأخل بها أن يكون تاركا لبعض الايمان ، ويصير بذلك ناقص الايمان غير كامله ، وقد عرف خلاف ذلك » (٢) .

ويبدو أن الايمان عند أبي علي يتجزأ ويتبعض، اذ هو مجموعة خصال مفروضة « وأن كل خصلة من الخصال التي افترضها الله سبحانه فهي بعض ايمان لله ، وهي أيضا ايمان بالله » (٣) . ثم يفرق شيخنا بين ما يدعوه « اسماء اللغة » و « أسماء الدين » . أما أسماء اللغة فتتقضي مع تقضي الافعال، وأما أسماء الدين فيسمى بها الانسان حالة الفعل وبعده (٤) .

ومن هنا كان قول أبي علي : « ان في اليهودي ايمانا نسميه به

---

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٧٠٧ وهو عند الاشاعرة : التصديق للرسول في ما جاء به . وعند جهم بن صفوان : المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل . ويعرفه الكرامية بالتصديق مع الكلمتين (أي الشهادتين) . وهذا الرأي نفسه يروى عن أبي حنيفة . أما السلف وأصحاب الاثر فهو عندهم ، تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ، انظر : المواقف ص ٤٥٤ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٧٠٨ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٥ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

مؤمنا مسلما من أسماء اللغة » (١) . وهو قول يظهر غريبا في أول الامر ، ثم لا تلبث غرابته أن تنتفي حين تفرقة الشيخ بين أسماء اللغة وأسماء الدين ، وقوله ان الايمان بمعناه اللغوي هو مجموعة خصال طيبة يجوز أن يتصف بها اليهودي أو الفاسق في حال قيامه بالعمل الطيب أو الطاعة ، لكنه لا يسمى مؤمنا بعد تقضي ـ أو انقضاء ـ الفعل . وهذا ما يعبر عنه الشهرستاني بأن الايمان عند أبي علي « اسم مدح » وهو عبارة عن خصال الخير اذا استجمعت سمي المتحلي بها مؤمنا» (٢) . واذا كانت فيه خصلة من هذه الخصال سمي كذلك وان كان مؤمنا غير كامل الايمان .

وكان للجبائي موقف خاص في مسألة الفاسق ، وهل يسمى مؤمنا أم كافرا ، أم هو في منزلة بين المنزلتين ؟

ونحن نعلم أن « المنزلة بين المنزلتين » هو قول المعتزلة جميعا الذين كانوا ينكرون ان يكون الفاسق مؤمنا قبل أبي علي ، الا الاصم (٣) . فلما جاء أبو علي بمذهبه في « اسماء اللغة » و «أسماء الدين» أباح أن يدعى الفاسق « مؤمنا » من أسماء اللغة ، كما يقال « آمن » من أوصافها (٤) .

وهذا يعني في حقيقة الامر أنه كان عند الجبائي تقدير للجانب العملي وللموقف الواقعي الى جانب النزعة العقلية التي تميز بها ضمن المعتزلة .

---

(١) نفس المصدر والصفحة . وقارن أيضا ما يذكره ماكدونالد B. Macdonald من أن بعض متطرفي المرجئة كانوا يعتبرون الايمان اعترافا في القلب وعلاقة خاصة بين الله والانسان ، ويصبح في الامكان على هذا الاساس أن يكون المرء مؤمنا « وهو يعلن يهوديته أو نصرانيته . وهذا ما يشبه مذهب التقية عند الشيعة .
راجع : Development Of Muslim Theology..; P. 126

(٢) الملل والنحل ـ على هامش الفصل جـ ٣ ص ١٠٠ .

(٣) مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣٠٥ .

(٤) نفس المصدر ص ٣٠٨ ويقول الشهرستاني : ان من ارتكب الكبيرة عند أبي علي وابنه فهو في الحال يسمى فاسقا لا مؤمنا ولا كافرا . (ملل ـ ص ١٠٠) وربما كان يعني ان الجبائيين يدعوان مرتكب الكبيرة فاسقا في حال ارتكابه لها . وهذا يعني أنه من الممكن تسميته مؤمنا في غير تلك الحال ، كأن يفعل الخير مثلا .

الهدى والختم والطبع :

في القرآن الكريم آيات تتحدث عن الهدى والضلال ، مثل : «والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم» (١) و « انك لا تهدي من أحببت والله يهدي من يشاء » (٢) و « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » (٣) و « من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » (٤) و « اما ثمود فهديناهم »(٥) . الى غير هذه الآيات التي اختلف في تفسيرها وتأويلها اصحاب الفرق ، كل يفسرها بما يؤيد مذهبه ويسند موقفه ، وان جار أحيانا على الآية وحملها ما لا تحتمل. بل ان المعتزلة انفسهم اختلفوا فيما بينهم في تفسير معنى الهدى مثلما اختلفوا مع غيرهم فيه (٦) .

ويبدو أن لكلمة « الهدى » معاني عدة تفهم من سياق الكلام ، مثلما هو الحال بالنسبة لكثير من ألفاظ وكلمات اللغة العربية . لكن الذي يهمنا الان هو تفسير أبي علي للهدى وموقفه منه .

وقد اورد الاشعري رأي الشيخ في « مقالات الاسلاميين » (٧) فكان أن انقسم الهدى عنده الى هديين : ما كان للناس كافة . بين مؤمن وكافر . دون تخصيص بأن نقول : هدى الله الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم . ثم ما كان للمؤمنين خاصة بما يهدي الله المؤمنين من ألطافه ، وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا ، وبأن يهديهم في الاخرة الى الجنة ، وذلك أيضا ثواب لهم في الآخرة (٨) .

---

(١) سورة : يونس آية : ٢٥
(٢) سورة : القصص آية : ٥٦
(٣) سورة : الانعام آية : ١٢٥
(٤) سورة : الاعراف آية : ١٧٨
(٥) سورة : فصلت آية : ١٧
(٦) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٩٨
(٧) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٩٨
(٨) وهذا هو معنى الاية « يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم » سورة : يونس آية : ٩ .

أما الختم والطبع فقد وردت فيهما آيات كثيرة أيضا (١) اختلف في تأويلها اختلافا بينا . فان معناهما عند أهل السنة أن الله تمدّح بهما، وأنبأ بهما «عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وأسرارهم وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء ! (٢) » .

أما عند الجبائي فان معنى الطبع والختم علامة يسم الله بها قلوب من كفر حتى تعرفها الملائكة . « فاذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الابرار (٣) » . فيكون الطبع والختم بهذا علامة أو وسما للكافرين ليميزهم الملائكة من المؤمنين .

وعلى ما في هذا القول من حسية ظاهرة فان تأويل أبي علي لهذه الآيات ينبع من موقفه الاعتزالي المعروف الذي ينبع من تفسير آية مثل : « ختم الله على قلوبهم » أو « طبع الله عليها بكفرهم » أو « وجعلنا قلوبهم قاسية » بالصد عن الايمان أو المنع من ادراك حقيقة الوحي وصدقه ، حتى لا تكون هناك تعلة يتعلل بها الكافرون.

الكبائر والصغائر :

تنقسم المعاصي عند شيخنا ـ كما هي عند سائر المعتزلة ـ الى : كبيرة وصغيرة . وعنده أننا نعلم هذا شرعا لا عقلا (٤) . فانه ليس من مهمة العقل أن يفرق بين صغائر الذنوب وكبائرها ، وانما الشرع هو الذي يحدد ذلك بالنص عليها .

---

(١) الايات : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » البقرة : ٧ « أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه » الجاثية : ٢٣ « وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » التوبة : ٨٧ « بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا » النساء : ١٥٥ « وطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون » الاعراف : ١٠٠ « كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين » الاعراف : ١٠١ . « ذلك بأنهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » المنافقون : ٣

(٢) الارشاد . للجويني ص ٢١٣ .

(٣) نفس المصدر . ص ٢١٤ (٤) شرح الاصول الخمسة . ص ٦٣٢ .

وكان المعتزلة يفسقون مرتكب الكبيرة ـ أي يدعونه فاسقا في منزلة بين الايمان والكفر . وقد رأينا كيف أباح أبو علي تسمية الفاسق مؤمنا مخالفة لاصحابه . فما هو معنى عبارة « مرتكب الكبيرة » وما الذي يعين مرتكبها ؟

يقول شيخنا : ان القتل وشرب الخمر والزنا كبائر بلا ريب ، لكننا لا نعلم ذلك بعقولنا وانما الشرع وحده هو الذي يعلمنا اياه . وكذلك الحال في أمر السرقة ، فهي كبيرة . لكن لا بد من نصاب تتحدد به السرقة لتكون معصية كبيرة . فما هو المقدار الذي يشترطه شيوخ المعتزلة ؟ وهل سرقة درهم واحد كسرقة ألف درهم مثلا ؟ .

هنا نجد خلافا بين الآراء في تحديد المقدار الذي به تصير السرقة من الكبائر . فيذهب جعفر بن مبشر مثلا الى أن السارق المتعمد يكون فاسقا حتى بسرقة أقل من درهم (١) . أما أبو الهذيل فهو يفسّق سارق الدرهم الواحد . لانه قد اباح يده فقهاء من فقهاء المسلمين (٢) . وأما أبو علي فيظهر أنه يرى سرقة الدرهم الواحد صغيرة ، فاذا ما تجمعت الدراهم درهما بعد درهم يسرقها السارق حتى تبلغ خمسة دراهم صارت كبيرة (٣). ومن هنا جاء قول الجبائي بجواز اجتماع الصغائر واحدة بعد أخرى فتكون معصية كبيرة (٤). وهذا مما خالف فيه أبو علي غيره من المعتزلة الذين لم يجوزوا اجتماع الصغائر لتصبح كبيرة كما «لا يجوز أن يجتمع ما ليس بكفر وما ليس بكفر فيكون كفرا » (٥) .

---

(١) مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣٠٧ (٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) نفس المصدر ص ٣٠٦ . (٤) نفس المصدر ص ٣٠٧ .
(٥) نفس المصدر ص ٣٠٦ .
ويظهر ان المقصود من قولهم « ما ليس بكفر » هو العمل القبيح الذي لا يبلغ درجة الكفر .

وعلى كل حال فنحن نستطيع أن نلاحظ ان احتجاج خصوم أبي علي ليس بالاحتجاج القوي ، فان « الصغيرة » مهما صغرت فهي تدخل في جنس المعصية التي منها الكبيرة أيضا . لكن « ما ليس بكفر » ليس جنسا أو ضربا من الكفر حتى يمكن ان يجتمع فيكون كفرا .

ثم نحن نجد أبا علي يربط بين النية والفعل في المعاصي ، فان « العزم على الكبيرة كبيرة ، والعزم على الصغيرة صغيرة ، والعزم على الكفر كفر » (١) وهو في هذا متفق مع أبي الهذيل في قوله : ان العازم على الفعل كالمقدم عليه .

ويورد الاشعري في هذا الامر نصا يبدو غامضا لاول وهلة ، لكنه يتضح اذا ما علمنا أن اغلب المعتزلة يفسق السارق في خمسة دراهم فما فوق (٢) ـ وان شذ بعضهم عن القاعدة كما رأينا .

يروي الاشعري ان الجبائي قال : « من عزم أن يخون في درهم وثلثين في الوقت الثاني من حال عزمه ، ثم جاء الوقت الثاني وأراد ذلك ، وفعله ، فسق . لان العزم في ذلك كفعل المعزوم عليه ، والارادة لاخذ الدرهم وثلثين كأخذ الدرهم وثلثين . فاذا اجتمع ذلك فهو كخائن خمسة دراهم » (٣) .

فهنا : عزم ، وارادة ، وفعل . تتساوى كلها في أن لكل منها درهما وثلثين فيكون المجموع خمسة دراهم يفسق بها السارق وان لم يسرق في واقع الامر الا درهما وثلثي الدرهم .

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٥ .

(٢) هذه مسألة فقهية تدخل في النصاب الذي يوجب الحد . وفي المذاهب الاسلامية اختلافات وتفصيلات كثيرة فيها .

(٣) مقالات ... ج ١ ص ٣٠٧ .

ونحن نلاحظ هنا جانبا طريفا من فكر أبي علي ، ونرى في اهتمامه ببيان أهمية كثرة عودة الانسان الى الصغيرة من الذنوب وتأكيد هذه الاهمية تدقيقا طيبا . فان الاصرار على الصغائر يعتبر عند بعض أهل التدقيق والتحرز نوعا من الذنوب الكبيرة .

وقد رأينا كيف كان أبو علي يعتبر أن الارادة والعزم من العمل . والارادة والعزم من الافعال المباشرة التي لا تقع الا مع وعي وقصد ، والانسان مسؤول عن ذلك . فيظهر ان ابا علي اراد بهذا التدقيق ان يؤكد اهمية كف النفس عن الصغائر وخطورته ، وهذا جانب فقهي خلقي ترتبط فيه الارادة بالمسؤولية ارتباطا وثيقا ويبرز في تحليله لمراحل الفعل الذي تترتب عليه المسؤولية .

التوبة :

يدخل في الكلام عن الكبائر الكلام عن التوبة أيضا ، من نحو حكم الآثم الذي مات ولم يتب ، والتوبة عن بعض الكبائر مع الاصرار على بعضها الاخر . وكانت مسألة التوبة من القضايا الهامة المتفرعة عن القول بتفسيق الآثم وخلوده في النار اذا لم يتب (١) ـ وهذا هو أصل الوعد والوعيد المعروف عند المعتزلة .

يذهب أبو علي الى أن الفاسق مخلد في النار ان مات على كبيرته ولم يتب منها (٢) . وهذا الذي يحكيه الشهرستاني عن أبي علي هو مذهب المعتزلة بوجه عام . وقد وافق ابا علي في ذلك أبو هاشم ، وان اختلفا في : هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الاصرار على

---

(١) حتى ليروى عن القاضي عبد الجبار بن احمد انه انكر على الصاحب بن عباد موته دون توبة وتنكر له ولم يصل عليه . وان كان البعض يرجع موقف القاضي الى عوامل سياسية معينة .

(٢) الملل ـ على هامش الفصل ج ٣ ص ١٠٠ .

غيرها ؟ فنرى أبا علي يذهب الى أن التوبة تصح ما لم يصر على شيء من ذلك الجنس (١) . فلو أن الآثم تاب عن شرب الخمر وأصر على الزنا كانت توبته عن الخمر توبة نصوحا صحيحة فأما اذا تاب عن شرب قدح معين من الخمر وأصر على شرب قدح آخر ، فلا شك في أن توبته لا تصح (٢) . وهذا ما يعارضه أبو هاشم الذي يرى أنه « لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض » (٣) .

وقد دافع الجبائي الكبير عن رأيه بجملة حجج من بينها ، أنه على هذا الاساس الذي يتوله ابنه «لا تصح توبة اليهودي مع اصراره على غصب دانق . فكان يجب أن يبقى يهودياً وأن تجرى عليه احكام اليهود . ومعلوم خلاف ذلك » (٤) .

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٧٩٤ .
(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٧٩٤ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) شرح الاصول الخمسة ص ٧٩٤ .

القـــرآن
معجـــزة وتفـيـرًا

تناول المعتزلة القرآن الكريم من عدة جوانب ، وتطرقوا الى الكلام عنه في مناسبات مختلفة ، كما يتضح من تتبع آرائهـم في شتى الموضوعات .

لكن أهم الجوانب التي بحثها المعتزلة من كتاب الله كانـت ثلاثة : أولا من حيث أنه مخلوق أو غير مخلوق . وثانيا من حيث كونه معجزة النبي صلى الله عليه وسلم . وثالثا من حيث تفسير آياته أو تأويلها ، سواء للاستشهاد بها ضد الخصوم أو لشرح وجهة النظر في الموضوع او تفسير القرآن ككل مع النظر اليه مـن زاوية الاعتزال الخاصة .

وكان اهتمام المعتزلة بالقرآن طبيعيا للغاية . فان مبادئهـم وتعاليمهم كانت مؤسسة على النظر الديني الذي يستمد أصولـه وعوامل وجوده واستمراره من آيات القرآن . فلا بد لهم من العناية الشاملة به عناية تسقط حجج الخصوم وترد اعتراضاتهم . وهذا ما نلاحظه في جميع مراحل الاعتزال ، بل منذ ظهور هذا المذهـب وتميزه على يد واصل بن عطاء ، فقد كان واصل ـ حسبما ترويه زوجته أخت عمرو بن عبيد ـ اذا جنه الليل صف قدميه يصلي ، ولوح ودواة موضوعان فاذا مرت به آية فيها حجة على مخالفيه جلس فكتبها (١) .

وقد اهتم الجبائي بطبيعة الحال بالنظر في القرآن الكريم من هذه الزوايا الثلاث التي أشرنا اليه . وكنا بينا مذهبه في أن القرآن مخلـوق ـ كقول أصحابه جميعا ـ أثناء الحديث عن كلام الله ،

---

(١) طبقات المعتزلة · ص ٣٢ ·

ولسنا بحاجة لترديده مرة أخرى . ويبقى علينا أن نعرف رأي الشيخ فيه من حيث هو معجزة النبي صلى الله عليه وسلم وما عرف عنه من اهتمام بتفسيره .

القرآن كمعجزة :

والان لننظر في رأي شيخنا في القرآن من حيث هو معجزة وفي سر هذا الاعجاز . فقد اعتبر المعتزلة القرآن المعجزة الوحيدة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم ويمكن الاعتماد عليها في مواجهة المخالفين (١) . أما ما عداه من خوارق الطبيعة فهي ـ كما يقول قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ـ معجزات لشرح صدور المؤمنين (٢) ولا يتقبلها المعاندون ، فلا تقوم حجة .

وكان شيوخ الاعتزال قد اختلفوا في سر اعجاز القرآن ولم كان معجزا مع اتفاقهم في أنه معجز .

فكان ابراهيم النظام يقول ان السر في اعجاز القرآن هو الصرفة ، بمعنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة ، لكن الله صرفهم عن معارضته مع قدرتهم عليها ، بان صرف دواعيهم الى ذلك (٣) . وقال الجاحظ ان وجه الاعجاز هو كون القرآن في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد العرب مثلها في تراكيبهم ـ وهو رأي أغلب أهل العربية (٤) . وارتأى بعض المعتزلة هذا الاعجاز في النظم الغريب والاسلوب العجيب في مطالع القرآن ومقاطعه وفواصله (٥) . وقيل هو اخباره بالغيب وخلوه من التناقض وعدم اختلافه على ما فيه من الطول . لكن أغلب القوم كانوا يميلون الى

---

(١) كتاب اعجاز القرآن ـ المغني ص ٤١٤ .
(٢) نفس المصدر ص ٤٠٧
(٣) المواقف . طبعة القسطنطينية ص ٥٥٨ .
(٤) نفس المصدر ص ٥٥٧ .
(٥) نفس المصدر والصفحة .

اعتبار بلاغة الكتاب العزيز سرا لاعجازه . بالاضافة الى ما فيه من اخبار عن الماضي والمستقبل ، وان كان هذا يأتي في المرتبة الثانية .

ويبدو أن أبا علي كان من المؤيدين لهذا الرأي الاخير ، كما يتضح من استعراضنا لما حفظ لنا من ردوده على ابن الراوندي ـ وهو ما سنتعرض له بشيء من التفصيل .

ويظهر أن القرآن لم يكن يواجه ذلك الهجوم الشديد الذي كان في القرن الثالث ، بسبب المد الالحادي وتآزر القوى المعادية للاسلام وتعاونها في سبيل هدم ركيزته الكبرى مما لم يكن في البدايات الاولى للاعتزال . وكان لابي الحسن بن الراوندي النصيب الاكبر من هذا الهجوم في كتب الفها خصيصا للطعن على أسس النبوة بوجه عام والقرآن بصفة خاصة (١) فكان على الجبائي ـ ممثل المعتزلة وقتها ـ ان يقوم بالدفاع عن ركيزة العقيدة الكبرى وبيان فساد رأي المعارضين وخطل ما ذهب اليه كتابهم . فكان عليه أن يأخذ بخناق ابن الراوندي ـ رأس الافعى ـ حتى يبطل مقالة الخصوم .

وبفضل ما كتب أبو علي في نقض كتب ابن الراوندي ورواه القاضي عبد الجبار وغيره (٢)، نستطيع الالمام بشيء مما كان يدور حوله الجدل بالنسبة للقرآن وبالمقالات التي كانت مثار نقاش . ولهذا فان حديثنا سيتركز ـ من هذا الجانب ـ على ما دار بين أبي علي وابن الراوندي ، فانه مما يؤسف له اننا لا نجد شيئا ذا بال في غير هذا المجال .

---

(١) من مثل :« التاج » و « الزمرد » و « الدامغ » و « الفريد » (او الفرند) ونحوها

(٢) أنظر كتاب « اعجاز القرآن » من المغني في مواطن متفرقة · وكتاب « المنتظم في التاريخ » لابن الجوزي ـ الجزء السادس ص ١٠٠ وما بعدها ·

علاقة أبي علي بابن الراوندي :

وقبل الاسترسال في بسط آراء الجبائي ونقضه لكتب ابن الراوندي نحب أن نشير الى ما قيل عن العلاقة بين الرجلين من حيث الحياة ومن حيث الفكر .

فقد ذهب بعض الباحثين الى أن الرجلين قد عاشا في فترة واحدة، أو هي متقاربة على الاقل ، وأنهما اجتمعا في بغداد ودار بينهما نقاش في مسألة معارضة ابن الراوندي للقرآن (١) .

وذهب البعض الآخر الى أن أبا علي لم يقابل ابن الراوندي وأن هذا الاخير مات قبله وأن ما يروى عن اجتماعهما على جسر بغداد حديث موضوع القصد منه اظهار تخاذل موقف ابن الراوندي أمام الجبائي ، وبسبب كثرة ما عارض الجبائي ابن الراوندي في كتبه ، وأخذ ابي الوفاء بن عقيل عنه (٢) .

غير أنني شخصيا لا أرى ما يمنع اجتماع الرجلين أو ما يتعارض مع امكان هذا الاجتماع . واجد في ترجيح ذلك هذه الاسباب :

أولا ــ ما جاء في كتاب « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى نقلا

---

(١) وهذا هو رأي نيبرج أثبته في مقدمة « الانتصار » ص ٢٧ ــ ٣٨ معتمدا على نص جاء في« معاهد التنصيص » هو هذا : « واجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي يوما على جسر بغداد فقال له : يا أبا علي : الا تسمع شيئا من معارضتي للقرآن وتقضي له ؟ فقال له : أنا اعلم بمخازي علومك ومخازي أهل دهرك ، لكن أحاكمك الى نفسك . فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلا وتلازما ونظما وحلاوة كحلاوته ؟ قال : لا والله ! قال : قد كفيتني فانصرف حيث شئت » .

(٢) راجع ما كتبه بول كراوس في « من تاريخ الالحاد في الاسلام »للدكتور عبد الرحمن بدوي . ص ٧٥ وما بعدها . وهو يدلل على رأيه بملازمة ابن الراوندي لابي عيسى الوراق الذي مات متقدما عن ابي علي بكثير .

عن «شرح عيون المسائل» للحاكم الجشمي البيهقي الذي نقل بدوره عن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار بن أحمد ـ من قوله : « كان ابن الراوندي المخذول الملحد في هذه الازمنة من هذه الطبقة » (١) . وهو يعني الطبقة الثامنة التي منها أبو علي (٢) .

وثانيا : ما أورده ابو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » عند حديثه عن ادعاء ابن الراوندي على الجاحظ مقالة شنيعة في استحالة اعدام الله الاجسام بعد وجودها من قوله : « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ... فاذا كان الرجل ميتا فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب » (٣) .

وهذا نص يظهر منه ان كلام ابن الراوندي عن الجاحظ كان بعد وفاة الاخير ، ولو كان الجاحظ حيا لما ترك أمر الرد عليه (٤) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان ارجح الاقوال ان الجاحظ

---

(١) طبقات المعتزلة ـ ص ٩٢ .

(٢) ولا يبطل هذا قدح كراوس (من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٨٣) في وضع ابن المرتضى لابن الراوندي ضمن الطبقة الثامنة . واشارته الى ان ابن المرتضى « عاش في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندي » (ص ١٨٥) لا تحمل أي قيمة اذا ما علمنا ان ابن المرتضى كان في تصنيفه ناقلا حرفيا عن كتاب (شرح عيون المسائل) للجشمي وكتاب (فضل الاعتزال) للقاضي عبد الجبار . وهما يذكران ابن الراوندي في الطبقة الثامنة . ولاحظ ان القاضي عبد الجبار مات سنة ٤١٥ هـ تقريبا وانه تتلمذ لتلاميذ أبي علي وأبي هاشم ، فهو مصدر قريب نسبيا اذن . ويظهر ان كراوس لم يطلع على أي من (شرح العيون) او (فضل الاعتزال) اللذين اكتشفا حديثا .

(٣) كتاب « الانتصار » ، ص ٢٢ . انظر أيضا هامش ص ٢١٧ من « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » والدكتور بدوي اكد تزوير ابن الراوندي كثيرا مما لم تقله المعتزلة وأستشهد بهذا النص .

(٤) نحن نعلم ان كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندي كان ردا على كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » فلو كان الجاحظ حيا وقت تاليف ابن الراوندي لكتابه لما ترك امر الرد عليه .

توفي سنة ٢٥٥ هـ. وكانت ولادة ابي علي ما بين عام ٢٣٤ ، ٢٣٥ هـ. فيكون عمر الجبائي ــ على أقل تقدير ــ فوق العشرين حين ألف ابن الراوندي كتابه « فضيحة المعتزلة » ــ باعتبار أنه الفه بعد وفاة الجاحظ . أفلا يجوز بعد هذا ان يجتمع الرجلان ؟

فاذا اضفنا الى ما تقدم ثالث الاسباب ، وهوما عرف عن أبي علي من السفر الى بغداد وهو حدث (١) ، وأن بعض المصادر تذكر أن ابن الراوندي قد عاش عمرا طويلا ومات سنة ٢٩٨ هـ (٢) فان الاحتمال يترجح ولا يبقى هناك مانع من لقاء الرجلين . ثم يرجحه أكثر ما هو معروف من اتصال الجبائي بعلم الكلام منذ صباه ، أعني قبل خروج صاحب الزنج سنة ٢٥٥ هـ. ــ حسب رواية الملطي (٣).

وعلى كل حال فانه من الجائز أن معارضة شيخنا لابن الراوندي كانت في أول الامر معارضة شفهية ، حين يجتمع به فيطلب هذا رأيه في موقفه من القرآن وحكمه ، وربما كان هذا في شبابه المبكر حين زار بغداد . ثم ارتأى ــ بعد ان صلب عوده واشتد ساعده ــ أن ينقض عليه كتبه تحريرا . فنقض كتاب « الدامغ » و « الزمرد » و « التاج » و « عبث الحكمة » و « قضيب الذهب » و « الامامة » من كتب ابن الراوندي كما تقول الروايات . وكانت هذه الكتب تدور حول مشكلات القرآن والنبوة والمعجزات ومشكلة الحكم . وكان ابن الراوندي قد خصص كتاب « الدامغ » للطعن في القرآن الكريم وفي كونه معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم من ناحية لغته وفصاحته، ومن جهة اخباره عما لا يعلمه الناس . وقال ان في القرآن

---

(١) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٢ ظ

(٢) المنتظم في التاريخ جـ ٦ ص ٦٦

(٣) التنبيه ص ٣٢

تكرارا وتناقضا واختلافا (١) .

ولنأت الان الى رأي شيخنا ـ كما بسطه القاضي عبد الجبار في (المغني) ونرى موقفه في هذا الامر .

ان أبا علي ـ كسائر المعتزلة ـ يعتبر القرآن معجزة النبي الاولى كما ذكرنا، والتي يمكن الاعتماد عليها في مواجهة المخالفين(٢). وهو كذلك عنده لان علم المخالف به كعلم الموافق (٣) ، وليس الامر كذلك في سائر المعجزات . وهو معجزة من حيث فصاحته التي لا يبلغ أحد مرتبتها أو يأتي بما يقرب منها في الدرجة الاولى .

وهذا مبدأ عام للمعتزلة في تقدير القرآن . ولهذا فان همم شيوخنا انصرفت الى تبين ما فيه من بلاغة وحسن نظم وجمال أسلوب وتفوق مذهل في مجال التعبير بالكلمة ذات الحروف المعروفة للجميع ، المعجزة في ترتيبها وسياقها . وهم اهتموا ايضا بمقارعة الطاعنين في قيمة القرآن كآية معجزة ، الذين حاولوا التشكيك في سلامة بنائه اللغوي ومرتبته البلاغية ، فقالوا مثلا ان فيه عيوبا تكمن في التكرار والتناقض والتطويل ـ على زعمهم الذي زعموه .

وكان من الطبيعي ان يتعرض شيخنا للرد على مطاعن هؤلاء ، خصوصا وأنه برز في عصر تصارعت فيه القوى وتجمعت التحديات في وجه المسلمين عموما والمعتزلة بوجه خاص ، وكان القرآن الهدف الاكبر لهذا الهجوم .

---

(١) اعجاز القرآن ـ المغني ص ٣٤٦ وتحسن الاشارة هنا الى ان بعض ردود ابي علي على كتاب « الدامغ » قد حفظت لنا في هذا الكتاب . ونكاد نعثر على نفس الردود في « المنتظم » لابن الجوزي ج ٦ ص ١٠٢ ـ ١٠٤ ومن الممكن ان ابن الجوزي نقل كثيرا ـ خاصة فيما يتعلق بابن الراوندي ـ عن كتب الجبائي مباشرة ، او عن طريق أبي الوفاء علي بن عقيل .

(٢) اعجاز القرآن . المغني ص ٤١٤ قال القاضي : « وهو ذكر ذلك في نقض الامامة علي ابن الراوندي » .

(٣) نفس المصدر ص ١٥٢ .

التكــرار :

كان أبــو علي يرد مثلا عــلى من ادعى أن في القرآن تكرارا للحوادث والآيات دون مبرر مما يعيبه ولا يجعله في مرتبة المعجزة السليمة من النقض ، فيقول .. « ان العادة من الفصحاء جاريــة بأنهم قد يكررون القصة الواحدة في مواطن متفرقة بألفاظ مختلفة، لاغراض تتجدد في المواطن وفي الاحوال . وذلك من دلالة المفاخر والفضائل لا من دلالة المعايب في الكلام » (١) .

أما بالنسبة للقرآن فان التكرار فيه يرجع الى نزوله في مدة طويلة ، هي ثــلاث وعشرون سنة . وكان المعلوم من حال النبي صلى الله عليه وسلم « أنه يضيق صدره لامور عارضة .. فكان جل وعز يسليه بما ينزل عليه من اقاصيص من تقدم من الانبياء عليهم السلام ... ولهذا قال تعالى : وكلا نقص عليك من أنبــاء الرسل ما نثبت به فؤادك » (٢) وهذا هو الفائدة من ذكر قصــة موسى مع فرعون وقصص سائر الانبياء المتقدمين ، حتى لا يغتم النبي بما يلاقيه من أذى الكفار واعراضهم .

أما ما نجده في القرآن من تكرار الآيات مثل : « فبأي آلاء ربكما تكذبان » (٣) أو « ويل يومئذ للمكذبين » (٤) فانه لا يعد تكرارا ، لان الاولى تأتي بعد تعداد النعم الكثيرة (٥) والثانية تأتي عند ذكر قصص مختلفة (٦) . كما أن تكرار : « أأله مع الله » (٧) كان تنبيها على التوحيد ، وهو جاء بعد ذكر أمور مختلفة من صنع الله ونعمه (٨) .

---

(١) اعجاز القرآن ـ المغني ص ٣٩٧ .
(٢) نفس المصدر والصفحة . والاية هي آية : ١٢٠ من سورة : هود .
(٣) سورة : الرحمن آية : ١٣ ـ ٧٧ (٤) سورة : المرسلات آية : ١٥ ـ ٤٩
(٥) اعجاز القرآن . المغني . ص ٣٩٨ (٦) نفس المصدر . ص ٣٩٩
(٧) سورة : النمل آية : ٢٦ ـ ٦٤ (٨) اعجاز القرآن ـ المغني . ص ٣٩٩

وعلى كل حال ، فان شيخنا ينفي أن يكون في القرآن تكرار معيب . وهو يبين أن تكرار بعض الالفاظ والكلمات لا يعني تكرار المعنى ، وانما يكون ذلك لحكمة او لزيادة في التأكيد أو شرح الامر من جوانبه المتعددة وسد كل ثغرة ممكنة فيه (١) .

التناقض والاختلاف :

قال بعض الطاعنين في القرآن ، ان فيه تناقضا في آياته . وكان ابن الراوندي أعرف من صرح بذلك في كتابه « الدامغ » . وأورد بعض الآيات القرآنية للتدليل على صحة طعنه فقام أبو علي ـ كما رأينا ـ بكتابه « نقض الدامغ » يفند فيه آراء ابن الراوندي ويردها . وهذا بعض ما جاء في نقض « الدامغ » باختصار (٢) :

قال ابن الراوندي : ان في قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (٣) تناقضا لان دخول « الكاف » على « مثل » يقتضي اثبات المثل (٤) . فبين أبو علي أن دخول الكاف في لغة العرب يقتضي توكيد نفي المثل لا اثباته وأنه أبلغ من قوله : ليس مثله شيء (٥) .

وقال ابن الراوندي : ان آية « فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم » (٦) تناقض قوله تعالى « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه » (٧) وقوله : « أولئك الذين طبع الله

---

(١) راجع أيضا : اعجاز القرآن ـ المغني ص ٤٠٠ . وقد جاءت هذه الردود ـ كما يقول القاضي ـ في مقدمة « التفسير » لابي علي . راجع ص ٣٩٧ من المصدر السابق و (المجموع من المحيط بالتكليف) مجلد ٤ ص ٤١ ظ .

(٢) اعجاز القرآن ـ المغني ص ٣٨٩ ـ ٣٩٤ قال القاضي : « وقد تقصى شيخنا ابو علي القول في ذلك في نقض كتاب الدامغ وشفى الصدر رحمه الله بما أورده » ص ٣٩٠ .

(٣) سورة الشورى آية : ١١ .

(٤) يعني أن هذا يساوي قولنا : ليس مثل مثله شيء فكأن هناك مثلا لله لا يشبهه شيء .

(٥) اعجاز القرآن . ص ٣٨٩ .

(٦) سورة : الجاثية آية : ١٧ .

(٧) سورة : الاسراء آية : ٤٦ .

على قلوبهم » (١) . فرد الجبائي بانه يعني في الاية الاولى الحجج والقرآن . وفي الثانية تشبيههم لاعراضهم عن النظر في الحجج بمن هذا حاله ، واراد في الثالثة أنه « حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعا وختما » فلا تناقض (٢) .

فاذا قرر ابن الراوندي أن هناك تناقضا بين آية « ومن يضلل الله فما له من ولي من بعده » (٣) وآية « فزين لهم الشيطان اعمالهم فهو وليهم اليوم » (٤) قال ابو علي : ان الولاية في الآية الاولى يوم القيامة ، وفي الثانية في دار الدنيا . وهما ليسا وقتا واحدا . فلا تناقض . وحتى لو كانت الولاية في وقت واحد فلا تناقض . لان « كون الشيطان وليا لا يقتضي ان ينصر وينفع ويخلص من الضلال ، فكيف تكون مناقضة ؟! » (٥)

وهكذا يمضي الجبائي في الرد على ابن الراوندي ، فينفي ما ادعاه من تناقض آيتي « ان كيد الشيطان كان ضعيفا » (٦) . و « استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله » (٧) مما يشعر بقوة الشيطان بعد تقرير ضعفه . فيقول : ان معنى ضعف كيد الشيطان أنه لا يقدر على مضرة وانما يوسوس فقط ، فان اتبعه الانسان كانت المضرة . فهو كالفقير يغري الغني بدفع ماله اليه ـ مع قدرته على الامتناع ـ فان وافقه استحوذ عليه ، لا بقوة الفقير ولكن لضعف رأى الغني واتباعه له (٨) .

وبهذه الطريقة المعتمدة على الدقة المنطقية ، وحسن الفهم للآيات الكريمة وادراك مراميها وما تقصد اليه ، والتدقيق اللغوي الدال على التمكن والعلم ، يكون رد أبي علي في بقية ما اورده ابن الراوندي في « الدامغ » (٩)

---

(١) سورة : النحل آية ١٠٨ .
(٢) اعجاز القرآن ص ٣٩٠ .
(٣) سورة : الشورى آية : ٤٤ .
(٤) سورة : النحل آية : ٦٣ .
(٥) اعجاز القرآن ـ المغني ص ٣٩١ .
(٦) سورة : النساء آية : ٧٦ .
(٧) سورة : المجادلة آية : ١٩ .
(٨) اعجاز القرآن ص ٣٩١ .
(٩) نفس المصدر . انظر بقية الصفحات حتى ص ٣٩٤ .

ولا عجب ان يتخذ الجبائي موقف الدفاع عن سلامة تركيب القرآن من كل شائبة ، فقد كان المعجزة الاولى ـ ولعلها الوحيدة ـ التي يعتمد عليها المعتزلة ، وكان مستندهم الرئيسي في مناقشة كبريات المسائل الدينية والدنيوية .

تفسير القرآن :

نحن نعلم اهتمام المعتزلة بالتفسير وعنايتهم بشرح آيات الكتاب العزيز منذ البدايات الاولى لنشأة المذهب . وكان الاختلاف بينهم وبين اهل السنة وغيرهم في كثير من المسائل يرجع الى الاختلاف في فهم الايات ، او هو يؤدي الى ذلك . والقولان صحيحان .

وقد عرف المعتزلة بمنهجهم الخاص في التفسير ، وهو منهج يعتمد على التحليل اللغوي الدقيق . والتبحر في شرح معاني الكلمة المختلفة ، والاستشهاد بمأثور اللغة والشعر ، حتى يستقيم المعنى مع مذهبهم العقلي ـ وهذا ما يسمى بالتأويل ، أعني تأول الآيات والبحث عما وراء ظاهرها . لكنه ليس تأويلا كتأويل الباطنية الذين يدعون ان هناك باطنا وظاهرا للقرآن فان تأويل المعتزلة يعتمد في اساسه على اللغة والعقل .

ولا يتيسر المجال الكافي هنا لبسط الموضوع وضرب الامثلة ، وفي كتب الاعتزال ، وما ألف عنه ، كفاية للمستزيد (١) .

غير انه تجدر الاشارة الى ان اقدم ما عرف من تفاسير المعتزلة ـ كمؤلفات متكاملة ـ هو ما ألفه ابو بكر الاصم (ت . سنة ٢٤٠ هـ) ـ وهو الذي يقول عنه ابن المرتضى انه تفسير عجيب (٢)

---

(١) راجع مثلا : الجزء الخاص باعجاز القرآن من « المغني » ، و « كشاف » الزمخشري .
(٢) طبقات المعتزلة . ص ٥٧ .

ولا ندري سر عجبه ؟ أهو كامن في لغته أم في كبر حجمه ام في سواهما ؟ لكن هناك تفسيرات من بعض الشيوخ متناثرة هنا وهناك خاصة فيما يتعلق بمسائل الخلاف وبالآيات المتشابهة .

وعلى كل حال فان من تفاسير المعتزلة ما نال تقديرا كبيرا ليس عند اصحابه فحسب ، بل ولدى أهل السنة أيضا ، كما هو الحال بالنسبة لتفسير الزمخشري المعروف ، وهو عمل ضخم جليل يشتمل على ثروة لغوية هائلة ، وايمان باعجاز القرآن ، وتدليل على ذلك لا حد لهما . وهذا ما قد يكون شفع له عند أهل السنة ، فان تفسير الزمخشري معروف بأنه تفسير ينحو نحوا اعتزاليا واضحا تماما .

اما بالنسبة لشيخنا أبي علي فانه لا شيء هناك يوازي شهرته كمتكلم الا ذيوع صيته كمفسر للقرآن الكريم . وهذا أمر اتفق عليه المعتزلة وأهل السنة ، مع اختلاف تقدير كل منهما للشيخ في هذا المجال .

وحين ألف السيوطي كتابه « طبقات المفسرين » لم يستطع أن يتجاهل أبا علي ـ مع عداته له ـ وذكره ضمن (المشاهير) كالزمخشري والرماني (١) .

وقد ورد ذكر تفسير أبي علي في كثير من المواطن . ذكره ابن النديم في «فهرسته» ضمن « الكتب المصنفة في تفسير القرآن» (٢) . وقال عنه أبو الفدا انه « تفسير حافل مطول » (٣) وأورد الملطي أنه يقع في مائة جزء (٤) . فأي جهد هائل هذا الذي قام به شيخنا وأي عمل !

---

(١) طبقات المفسرين ، طبعة طهران سنة ١٩٦٠ مصورة عن طبعة ليدن ١٨٣٩ ص ٣ ، والرماني هو : أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبدالله الرماني النحوي ، ترجمته وكتبه في : الفهرست ص ٩٤ .

(٢) الفهرست ص ٥٦ .

(٣) البداية والنهاية ج ١١ ص ١٢٥ .

(٤) التنبيه ، ص ٣٢ وانظر : « شرح الازهار » ج ١ ص ٣٧ .

ويبدو أن الشيخ قسم عمله الكبير الى قسمين : مقدمة وتفسير . وقد أورد القاضي عبد الجبار بعض ما ذكره في هذه المقدمة التي تدور حول رد الطعون الموجهة الى القرآن الكريم من ناحية خصومه كما يظهر . فكان القاضي يقول : ذكر في مقدمة التفسير . أو جاء فيها ... الخ (١) وهذا يعني أنها لم تضع الا بعد عصر القاضي وأنه أخذ عنها ونقل بعض ما فيها .

أما التفسير فالواضح من تأمل « امالي المرتضى » أن السيد الشريف اطلع عليه ونقل عنه هو الآخر . وقد أثبت المرتضى آراء كثيرة لابي علي في أماليه (٢) .

وعلى كل حال فان المؤسف أن كلا من التفسير ومقدمته ضاعا كما ضاعت جميع كتب الشيخ بفعل الاهمال من ناحية وما تعرض له تراث الاعتزال بعد أفول نجم المعتزلة من ناحية أخرى .

وقد تحدث الكثيرون عن « تفسير » أبي علي هذا ، وقال بعضهم كلاما يشعر بأنه ألفه بلغة أهل قريته « جبي » . فهل ترى هذا صحيحا ؟ والى أي حد مضى الشيخ في عمله هذا ؟ . يخيل لي أن ما تجب معرفته أولا هو : هل كان لأهل جبيٍّ «لغة» مستقلة خاصة بهم أم هي مجرد لهجة عربية أو فارسية ؟ ان الاشعري يقول انه رأى ابا علي « ألف في تفسير القرآن كتابا أوله على خلاف ما انزل الله عز وجل وعلى لغة أهل قريته المعروفة بجبيٍّ **وليس من أهل اللسان الذي نزل به القرآن** » (٣) .

---

(١) انظر : اعجاز القرآن ـ المغني ـ في مواطن متفرقة .

(٢) ويقرر جولدزيهر ان محاولات المرتضى في تفسير القرآن « أخذت من تفسير الاستاذ المعتزلي القديم ، الجبائي » انظر : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن ص ١١٥ . كما يرجح أحمد أمين (ظهر الاسلام ج ٤ ص ٤٢) ان الزمخشري ايضا اعتمد على تفسير الجبائي .

(٣) تبيين كذب المفتري . لابن عساكر ص ١٣٨ .

ويروي أبو الفدا ابن كثير أن الاشعري رد على تفسير الجبائي وقال : « وكأن القرآن نزل في لغة أهل جبيّ » (١) .

واذا كنا نفهم من هذين النصين شيئا فهو أن لاهل «جبيّ» لغة أو لهجة مغايرة للغة القرآن ـ أعني لهجة قريش التي نزل بها القرآن . ثم نحن لا نعلم مدى بعدها عن هذه اللغة أو قربها منها . لكنها على كل حال « ليست من أهل اللسان الذي نزل به القرآن » .

ثم لنا بعد هذا أن نفهم شيئين آخرين من نص الاشعري ، وذلك حسب قراءتنا لكلمة « أوله » فان نحن قرأناها : « أوّله » على أساس أنها فعل ماض ومفعوله ، فان المعنى يكون أن أبا علي تأول القرآن على لغة أهل قريته . وان قرأناها : « أوله » بمعنى بدايته فان معنى ذلك أنه كتب مقدمة تفسيره بلغة جبيّ وليس القرآن كله . ومن الجائز في نظري كلتا القراءتين ، ولا يمكننا القطع بأيهما أصح .

وعلى كل حال ، وسواء كان الجبائي قد كتب تفسيره بلهجة أهل جبيّ (٢) أو تأول القرآن على لغتهم ، أو كتب المقدمة فحسب بهذه اللغة ، فان تفسيره تعرض لهجوم عنيف من قبل الاشعري بعد انفصاله عنه في أغلب الظن ، فانبرى أبو الحسن فألف هو الآخر تفسيرا ضخما يرد به على تفسير أستاذه السابق ، وهو الذي سماه : «تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الافك والبهتان»(٣) ثم اشتهر هذا التفسير باسم « الخازن » أو « المختزن » وضاع هو الاخر فيما بعد . وقال في أوله : « ... أما بعد : فان أهل الزيغ

---

(١) البداية والنهاية ٠ ج ١١ ص ١٢٥ ٠

(٢) يذهب الى هذا الرأي ـ أعني ان تفسير الجبائي كتبه بلهجة قريته ـ كاتب مقالة (أبو هاشم) في دائرة المعارف الاسلامية ٠

(٣) تبيين كذب المفتري ٠ ص ١٣٧ ٠

والضلال تأولوا القرآن على آرائهم وفسروه على أهوائهم تفسيرا لم ينزل الله به سلطانا ، ولا أوضح به برهانا وانما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهذيل بياع العلف ومتبعيه ، وعن ابراهيم نظام الخرز ومقلديه ، وعن الفوطي وناصريه . وعن المنسوب الى قرية جبّي ومنتحليه ، وعن الاشج جعفر بن حرب ومجتنبيه ، وعن جعفر بن مبشر القصبي ومتعصبيه ، وعن الاسكافي الجاهل ومعظميه ، وعن الغروي المنسوب الى مدينة بلخ وذويه ... ورأيت الجبائي ألف في تفسير القرآن كتابا أوله على خلاف ما انزل الله عز وجل وعلى لغة أهل قريته المعروفة بجبّي وليس من أهل اللسان الذي نزل به القرآن ، وما روى في كتابه حرفا واحداً عن أحد من المفسرين ، وانما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه ولولا أنه استغوى بكتابه كثيرا من العوام واستنزل به عن الحق كثيرا من الطغام لم يكن لتشاغلي به وجه . وقال الامام الحافظ أبو القاسم رضي الله عنه : ثم ذكر بعض المواضع التي أخطأ فيها الجبائي في تفسيره وبيَّن ما اخطأ فيه من تأويل القرآن » (١) .

منهج تفسير :

يبدو أنه كان للجبائي منهجه الخاص في التفسير وأنه التزم خط سير معين لم يحد عنه ، وهو منهج يعتمد على التأويل العقلي الخالص وعلى التحليل اللغوي ، دون الرجوع الى اسانيد أو أقوال سابقة . بل هو يدخل في النص القرآني بمجرد عقله ، فيحاول فهمه وادراك مرماه واستخلاص ما فيه مما يتفق مع العقل السليم . وهذا منهج ليت المفسرين اتبعوه فيه ما كانت كتب التفسير لتحفل بهذه الخرافات العديدة الناتجة عن التقليد وعدم استعمال التمحيص العقلي والنقد والمقارنة مما أدى الى خلط شديد وتسرب خرافات

(١) تبيين كذب المفتري . ص ١٣٩ .

اسرائيلية أضرت بالتفسير ضررا بليغا (١)

وقد اخذ الاشعري ـ كما رأينا ـ على شيخنا منهجه العقلي هذا وأنه « ما روى في كتابه حرفا واحدا عن احد من المفسرين ، وانما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه » فرأى أبو الحسن في هذا نقصا كبيرا ومأخذا عظيما على أبي علي .

ولا ينكر المعتزلة أنفسهم انصراف الجبائي عن سرد آراء المتقدمين وبعده عن التقيد بها ، سواء كان من أصحاب المعتزلة أو من غيرهم فيقرر ، ابن المرتضى أنه كان « لا يذكر في تفسيره الا الاصم » (٢) . وهو ربما كان يذكره اثناء تعرضه لمسائل فقهية أو لغوية . فانه كان « اذا ذكره قال : لو أخذ في فقهه ولغته لكان خيرا له » (٣) . وقد أورد القاضي عبد الجبار في « المغني » والشريف المرتضى في « أماليه » تفاسير أبي علي لبعض الآيات وفيها تظهر هذه النزعة المتحررة من أثر التقليد وأسر الشيوخ السابقين واضحة جلية . وقد تعرضنا لشيء مما ذكره القاضي فيما سبق وسنلم بطرف مما عند المرتضي بعد قليل ..

---

(١) تعج كتب التفسير السنية بكثير من هذه الاسرائيليات التي دخلتها نتيجة لاستماع بعض المفسرين لحكايات اليهود . والناظر في هذه الكتب يهوله ما يرى منها ، حتى ان ابن جرير الطبري ـ معاصر الجبائي ـ لم يسلم منها رغم توخيه الاختصار فيها . ومن المؤكد ان تفسير ابي علي كان يعتمد على التفسير العقلي او ما يسمى بالتفسير بالرأي ، في مقابل التفسير بالمأثور ـ أعني بالاسناد الى السابقين ـ وبروايات عمن تقدم في الماضي القريب او البعيد ، بل والاخذ من اليهود والنصارى فيما يتصل بأخبار بني اسرائيل وعيسى عليه السلام واشارات القرآن الى ذلك ، على ما في هذه الاخبار من تحريف وتشويه (راجع « الفصل » لابن حزم في مسألة انحرافات اليهود والنصارى وتناقض أخبارهم وأقوالهم في كثير من الامور) وعلى كل حال ، فان التفسير بالرأي يبدو اكثر استعمالا في الايات المتشابهة وفي آيات الاحكام والتشريع ، وليس في قصص الانبياء ، وان كان للعقل دخل كبير في تمحيص الاخبار ونقدها والمقارنة بينها .

(٢) طبقات المعتزلة ص ٥٧ ـ ولعل ذكر أبي علي للاصم يرجع الى ان كتابه اقدم مؤلف معتزلي في التفسير . فما كان يأخذ عن غيره لحرصه على ان يكون استشهاده ـ اذا فعل ـ بمصدر معتزلي قريب منه فكرا وروحا .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

التأويل والتحليل اللغوي :

استعمل المعتزلة ما يسمى بالتأويل في الآيات التي استند اليها خصومهم لاثبات وجهة نظرهم . وما بين التأويل والتفسير من خلاف هو شيء دقيق يرجع الى أن التأويل (١) يكون بمعنى تقليب الامر على وجوهه واستخلاص معنى غير ظاهر من الوهلة الاولى بالاعتماد على تحليل الكلمة تحليلا لغويـا وصرفها الى الوجهة التي تتفـق مع المذهب . ولهذا فانه يحلو لاهـل السنـة أن يدعو تفسـير المعتزلة تأويلا (٢) ليوهموا بأن فيه اغرابا في تحميل الآيات ما لا تحتمل وبعدا عن روح القرآن .

والحق ان البراعة في استعمال التحليل اللغـوي ، والاطلاع الواسع على شوارد اللغة ، والعلم بالشعر والأمثال ، واستخدام القياس العقلي عند المعتزلة ، مكن هؤلاء من السيطرة على التفسير واخضاعه لمسايرة مذهبهم .

وقد رأينا كيف فسر أبو علي ـ أو هو أول ـ آيات استند عليها الخصوم في مسائل الرؤية والتشبيه بما ينفي هذين الامرين عن الذات الالهية وينزه الله سبحانه عنهما (٣) . وكيف أول آيات الطبع والختم ، والسمع والبصر ، والهدي والضلال ، الى غير هذا من الآيات . لكن لا بأس ـ فيما أحسب ـ من ايراد تفسير شيخنا لبعض الآيات المتنوعة الاخرى ، حتى نرى صورة واضحة لمنهجه في التفسـير .

---

(١) قيل هو مرادف للتفسير ... وقيل هو أخص من التفسير . كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٢٨ مادة (أول) .

(٢) راجع (طبقات المفسرين) للسيوطي ص ٢ .

(٣) مثل آيات الرؤية . وهو يفسر ما ينسب الى الله من الاعضاء على أساس اعتزالـي فيقول ان معنى (اليد) مثلا هو معنى النعمة . أصول الدين ص ١١١ .

ففي آية : « وكذلك جعلنا لكل نبي عـــدوا شياطين الانس والجن » (١) قال أبو علي : ان « جعل » هنا معناها « بـين » وليس « فعل » فانه مما لا يتفق مع العدل واللطف الالهيين أن يجعل للرسل من يقف في سبيل دعوتهم من شياطين الانس والجن (٢) .
واستشهد ببيت الشعر :

جعلنـــا لهم نهـج الطريق فاصبحوا
عـلى ثبت من أمرهم حيث يمَّموا (٣)

وقد ذكر الشريف المرتضي في « أماليه » ثلاثة أقوال في تفسير آية « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها » (٤) . قال : « .. ورابعها ــ وهو جواب أبي علي الجبائي ــ أن تكون الفائدة في هذا الكلام ضرب المثل ، وأراد : ليس البر أن يأتي الرجل الشيء من خلاف جهته ، لان اتيانه من خلاف جهته يخرج الفعل عن حـــد الصواب والبـر الى الاثم والخطأ ، وبيَّن البر والتقوى ، وأمر باتيان الامور من وجوهها وأن تفعل على الوجوه التي لها وجبت وحسنت ، وجعل تعالى ذكر البيوت وظهورها وأبوابها مثلا لان العادل في الامر عن وجهه كالعادل في البيت عن بابه » (٥) .

وأورد المرتضى أيضا تأويل الجبائي للآية : « اولئـك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب » (٦) فقال : « المراد أنه

---

(١) سورة : الانعام آية : ١١٢ .
(٢) او كما يقول جعفر بن مبشر في وصيته للخياط : « اعلم انه لا يجوز على أحكم الحاكمين ان يأمر بمكرمة ثم يحول دونها » طبقات المعتزلة ص ٧٦ .
(٣) تقويم البلدان . لياقوت جـ ٥ ص ٢٧٦ طبعة مارجليوث (عن جولدزيهر في كتابـــه المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن .
(٤) سورة : البقرة آية : ١٨٩ .
(٥) أمالي المرتضى جـ ١ ص ٣٧٧ ــ ٣٧٨ .
(٦) سورة : البقرة آية : ٢٠٢ .

عز وجل يحاسب الخلق جميعا في أوقات يسيرة ، ويقال ان مقدار ذلك مقدار حلب شاة ، لانه تعالى لا يشغله محاسبة بعضهم عن محاسبة غيره، بل يكلمهم جميعا ويحاسبهم كلهم على أعمالهم في وقت واحد . وهذا أحد ما يدل على أنه تعالى ليس بجسم وأنه لا يحتاج في فعل الكلام الى آلة، لانه لو كان بهذه الصفات ـ تعالى الله عنها ـ لما جاز أن يخاطب اثنين في وقت واحد ، بمخاطبتين مختلفتين ، ولكان خطاب بعض الناس يشغله عن خطاب غيره ولكانت مدة محاسبته للخلق على أعمالهم طويلة غير قصيرة » (١) .

وحكى الشريف المرتضى وجهين في تأويل آية : « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكّر الا أولوا الالباب » (٢) .

أحد هذين الوجهين : « يعلم تأويله الله والراسخون في العلم ، فيقولون : آمنا به كل من عند ربنا . والوجه الثاني : « والراسخون في العلم » مستأنف غير معطوف . هم لا يعلمون تأويله بل يقولون : آمنا به عند ربنا ... وقد اختار أبو علي الجبائي هذا الوجه وضعف الاول بأن قال : قول الراسخين في العلم « آمنا به كل من عند ربنا دلالة على استسلام لانهم لا يعلمون تأويل المتشابه كما يعرفون تأويل المحكم ، ولان ما ذكرناه من وقت القيامة ومن التمييز بين الصغائر والكبائر هو من تأويل القرآن ، اذا كان داخلا في خبر الله ـ وهو ما نسميه المؤوّل ـ والراسخون في العلم لا يعلمون ذلك » (٣) .

---

(١) أمالي المرتضى جـ ١ ص ٣٩٠ .
(٢) سورة آل عمران آية : ٧
(٣) أمالي المرتضى جـ ١ ص ٤٣٩ ـ ٤٤١ .

وفي تأويل الآية : « ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين » (١) ذكر المرتضى ثلاثة أجوبة « ... والجواب الثالث ما اختاره أبو علي الجبائي ... وهو أن يكون معنى (هم بها) اشتهاها ومال طبعه الى ما دعته اليه ، ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة في مجاز اللغة همّاً ... ويحتمل أيضا ما ذكره أبو علي وهو أن يكون البرهان دلالة الله تعالى له على تحريم ذلك عليه ، وعلى أن من فعلـــه يستحق العقاب . وليس يجوز ما ظنه الجهال من رؤية صورة أبيه يعقوب عليه السلام متوعدا له أو النداء له بالزجر والتخويف ، لان ذلك ينافي المحنة وينقض الغرض بالتكليف ، وهــذا سوء ثناء عـــلى الانبياء » (٢) .

وجاء في « شرح عيون المسائل » (٣) ان أبا علي سئل عن قوله تعالى « لمن الملك اليوم » ، وان من الناس من يقول انه يقوله بعد فناء الخلق . فقال الجبائي : انه تعـــالى أراد بقوله « لتنذر يوم التلاق » أي يوم البعث « يـــوم هم بارزون » أي من قبورهم « لا يخفى على الله منهم شيء » (٤) فيقول الله لهم : « لمن الملك اليوم » ؟ فأهل الايمان يقولون على ما كانوا يقولون : « لله الواحد القهار ، والكافر يقوله على الصغرة » (٥) .

ومهما يكن الامر ، فانه تتجلى في منهج أبي علي في التفسير النزعة العقلية الاعتزالية بما فيها من استبعاد للتقليد والحكايات ،

---

(١) سورة : يوسف آية : ٢٤ .
(٢) أمالي المرتضى ج ١ ص ٤٨٢ .
(٣) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية الجزء الاول ص ٦٣ و .
(٤) سورة : غافر آية : ١٦ .
(٥) شرح عيون المسائل . ج ١ ص ٦٣ و ـ يعني وهم صاغرون .

ويظهر الاتجاه الى استعمـال القياس العقلي والتحليـل اللغوي في تفسير الآي المتشابه أو ما يتخذه الخصوم سلاحا في أيديهم . كما تبرز الرغبة الملحـة في تطويع القرآن للبرهنة عـلى صحة المذهب وسلامته ، مع احاطة بالمعاني وشمول لمرامي الكتاب العزيز . وكل هذا يظهر غالبا في مقدمات كان من عادة الجبائي ان يمهد بها لتفسيره يشرح فيها مراميه وأهدافـه ويهيىء النفوس لسماعه وفهم مـا يتعرض له ، ولعل مقدمة تفسيره الكبير التي أشرنا اليها شيء من هذا القبيل وأثر من هذه العادة . وقد ذكر أبو الحسن بن فرزويه أن أبا علي سئل ليملي التفسير فأملي في يوم واحد تفسير سورة « الحمد » ثم لما كان من الغد قال : يجب أن يملي فيه مقدمة وأملاه على الوجه الذي هو عليه (١) .

---

(١) نفس المصدر السابق والصفحة ٠

مسائل اصول الفقه

ليس علم الكلام مجرد جدل في بعض المسائل الفكرية المستغلقة، على الرغم من تشعب ميادينه وخوض أهله في مشكلات الفلسفة وأمور الطبيعة وما وراءها . ولا يقتصر اهتمام المتكلمين على مباحث الذات الالهية والصفات والأفعال وما يتصل بذلك من مسائل الجوهر والعرض والجسم وحدوثه ، وما شاكل هذا من دقيق النظر . فان هدف المتكلمين في أساسه هو الدفاع عن العقيدة الدينية بالادلة والبراهين العقلية ـ كما يقول ابن خلدون (١) ولهذا فانه من الضروري لمن كان هذا شأنه ان يخوض في مختلف القضايا المتصلة بالدين من قريب أو بعيد ، وهو الأمر الذي أدى الى ما نراه في كتب الكلام من تشعب وامتداد وتوسع وشمول ، حتى اننا لا نكاد نجد كتابا من أمهات كتب الكلام يخلو من مناقشة متباين زوايا المعضلات ومختلف جوانبها .

وبقدر ما اقترب المتكلمون ـ والمعتزلة على وجه الخصوص ـ من الفلسفة والنظر المنطقي ، وبقدر اهتمامهم بالطبيعة والانسان مما يدخل في باب التجربة أو التأمل العقلي الصرف ، فانهم لم ينسوا ارتباطهم الوثيق بالدين في مسائله الكبرى وتفصيلاته الصغيرة ، فكانوا فقهاء بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة ، يصدرون عن مذهب معين ووجهة نظر خاصة . وكان للمعتزلة آراؤهم في كل المشكلات الفقهية والتشريعية كالعبادات والاحكام ونحوها ـ مثلهم مثل أي فرقة اسلامية أخرى . ولا شك أن لهم كتبا ومؤلفات في

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٠٣٥ تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي . وهو يقول عن علم الكلام : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية » .

هذه الموضوعات ، وان لم يصل الينا ما يبلغ ما عند أهـل السنة بسبب عوامل معروفة . لكن تفاسير المعتزلة ــ وفي مقدمتها تفسير الزمخشري ــ تحمل دون ريب وجهة نظر متكاملة في مسائل الفقه والتشريع .

وعلى كل حال ، فان ما يهمنا في المرتبة الاولى هنا هو المبادىء الكبرى للتشريع ــ لا تفصيلاتها ــ وبسط رأي أبي علي فيها بقدر ما تيسر لنا المصادر الموجودة (١) . وهذا ما نعني به مسائل القياس والاجتهاد والاجماع .

ونحن نعلم ان مصادر التشريع في الاسلام ــ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ــ أصبحت أربعة هي : الكتاب والسنة والرأي ــ أو القياس ــ والاجماع (٢). فالقرآن هو الاصل الاول من أصول الاحكام الشرعية ، وهو لا يزال كذلك . وسيظل . ولا خلاف في هذا بين المسلمين اللهم الا الخلاف في تفسير الآي واستنباط معانيها .

أما السنة النبوية فهي ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قولا أو فعلا (٣) ويدخل في هذا الباب الحديث الشريف ، وهو ثاني المصادر .

ويلي ذلك ما يسمى بالرأي ، أو القياس ، أو الاجتهاد ــ

---

(١) كنا قد تعرضنا لبعض المسائل الفقهية ، كالتوبة والايمان ونحوهما ، أثناء الكلام عن « الانسان » لارتباط هذه المسائل به وبافعاله ، ولم نر ضرورة لاعادة بسطها هنا . فليرجع القارىء اليها اذا احب .

(٢) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق طبعة ثانية ص ١٧٠

(٣) من معاني السنة : « احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ما صدر عن النبي (ص) من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير . « كشاف اصطلاحات الفنون » مادة : سنة

والكلمات الثلاث تأتي على معنى الترادف (١) ـ وهو بمعنى إعمال الرأي جهد الطاقة مع اتخاذ مثل يقاس عليه .

وكانت هذه الاصول الثلاثة معتبرة أيام النبي صلى الله عليه وسلم وفي عهد الصحابة الاول . ثم جاء الاجماع من بعد ، وفي معناه خلاف كثير . الا ان مفهومه ، اتفاق جماعة المسلمين على أمر ما ـ وبشروط معينة ـ دون غفلة عن كتاب الله ولا السنة ولا القياس (٢) . فهو في المرتبة الرابعة معتمد على ما سبق .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن المعتزلة لم يهتموا كثيرا بالمصدر الثاني الذي ذكرناه ـ أعني السنة وعمادها الحديث ـ وكانوا غير متخصصين في الحديث بل كانوا أحيانا خصماء ألداء للمحدثين لا يصدقون كثيرا من رواياتهم . وهم قد يرمونهم بالكذب والحشو . وهو موقف معروف من النظام (٣) وسواه . وكان سببا مباشرا في نقمة أهل الحديث ـ والحنابلة خاصة ـ وسخطهم على المعتزلة هذا السخط الشديد مما هو معروف مشهور .

وقد سبق الكلام عن موقف المعتزلة وأبي علي من القرآن الكريم وتفسيرهم له . ولا شك ان المعتزلة كبقية المسلمين يتخذون من القرآن أهم مصدر تشريعي يعتمدون على آياته ويرجعون في الاحكام والعبادات اليه . لذا فان حديثنا هنا سينصب على المصدرين الباقيين: القياس والاجماع ، وتبيان وجهة نظر الجبائي فيهما بقدر الامكان.

القياس :

أتفق أغلب المعتزلة على القياس الشرعي واتخذوه أصلا من

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . ص ١٣٦ .
(٢) نفس المصدر ص ١٧٠ .
(٣) راجع : ابراهيم بن سيار النظام . للدكتور أبي ريدة ص ٣١ .

أصول التشريع وأن لم يتفقوا جميعا على ذلك ، فقد كان ابراهيم النظام اعترض عليه وقامت مجادلات بينه وبين أبي الهذيل الذي رد عليه وقمعه في ذلك هو وأصحابه . وكـان بشر بن المعتمر ـ رئيس البغداديين ـ من أشد أنصار القياس ، وكان كأنما ينطق في ذلك مع أبي الهذيل بلسان واحد . (١)

وقد اتبع أبو علي سبيل العلاف في نصرة القياس والاخذ به ـ مثلما وافقه في مسائل عديدة ، فما هو اساس العمل بالقياس عند أبى علي ؟ أعني ما المبرر للاخذ به كسبيل للاحكام الشرعية ؟ ...

يقول بعض المعتزلة : ان الصحابة قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بالقياس والاجتهاد مشاهدة (٢). ورأت أنه أمر بعض من أنفذ من حكامه وولاته الى الاطراف البعيدة بأن يحكموا برأيهم ان اعوزهم الحكم من الكتاب والسنة . وكان أشهر من روى عنه ذلك معاذ بن جبل (٣) . وقـد قطع أبو هاشم بأن الصحابـة عملوا بالقياس من أجل خبر معاذ هذا (٤) . أما أبو علي فلم يقطع به و « جوز أن يكون العمل بالقياس مأخوذا عنه أو عن غيره من

---

(١) النظام . ص ٢١ .

(٢) الخلاف بين الشيخين . للقاضي عبد الجبار بن احمد الاسد أبادي . مخطوط بمكتبة الفاتيكان . روما تحت رقم ١١٠٠ ـ مخطوطات عربية ص ٧٥ و .

(٣) هو معاذ بن عمرو بن أوس الخارجي الانصاري . وجهه النبي (ص) عاملا له الى اليمن ، وسأله : بم تقضي ؟ قال معاذ : بما في كتاب الله . قال الرسول : فان لم تجد ؟ قال : بما في سنة رسول الله . قال ، فان لم تجد ؟ قال : اجتهد برأيي . فقال رسول الله (ص) : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله . « الاستيعاب » . لابن عبدّ البر ص ١٤٠٤ طبعة البيجاوي .

(٤) الخلاف بين الشيخين ص ٧٥ و .

الاخبار (١) .

وربما كان عدم قطع أبي علي هذا راجعا الى أنه كان يضعف صحة الخبر (٢) من ناحية والى تفرقته بين « الرأي » و « الاجتهاد بالرأي » من ناحية أخرى ، فان الاول عنده لا يعتمد بالضرورة على نص من كتاب أو سنة يقاس عليه ، فيكون معنى « الرأي » منفردا هنا هو التفكر والتدبر والتعقل واستنباط حكم عقلي صرف . بينما يتطلب الثاني وجود هذا النص ليمعن فيه الانسان النظر ويجتهد في تطبيقه على الحالة التي أمامه ، فهو أقرب الى القياس والتمثيل . ولما كان الحديث يأمر معاذا أن « يجتهد فيها برأيه » فلا بد ـ في رأي الشيخ ـ من افتراض وجود نص من الكتاب او السنة . لكن غرض النبي صلى الله عليه وسلم أن « الاجتهاد بالرأي » هذا يكون حين ينعدم النص .

ومن هنا ضعف شيخنا الرواية ورأى عدم الاعتماد على هذا الخبر وحده ، وحسن العمل بالقياس على أساس أخبار غيره موثوق بها (٣) .

وهذا تدقيق يبين لنا الى أي حد أوصل النظر المستمر أهـــل الكلام في البحث عن الدقة المتناهية والاهتمام بجميع نواحي المسائل المطروحة .

وعلى كل حال ، فانه يظهر أن أساس العمل بالقياس والاجتهاد بالرأي عند أبي علي هو الاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الى جانب اعمال العقل والتفكير والتدبر .

---

(١) الخلاف بين الشيخين ص ٧٥ و

(٢) كتاب « الشرعيات » من « المغني » ، ٠ ص ٣٠٠

(٣) الخلاف بين الشيخين ص ٧٥ و

ما لا يجوز قياسا :

قلنا ان فقهاء المسلمين عرفوا القياس كمصدر من مصادر الاحكام الشرعية . وهم عملوا به وطبقوه تطبيقا واسعا في كثير من الاحايين (١) ، واعتمدوا عليه في التشريع الاسلامي اعتمادا كبيرا ولم يعترض المعتزلة على هذا الامر بل أيدوه وساندوه لانه مما يساير نظرتهم العقلية . وكذلك فعل أبو علي .

لكن القياس ـ وان استخدم في الاحكام بكثرة ـ فان له حدودا لا يتعداها ، ولا يجوز أن يستعمل فيها . فهل يجوز مثلا اثبات صلاة سادسة قياسا على الصلوات الخمس ، أو ضرب من الزكاة أو الكفارات أو الحدود التي جاء بها نص ؟

من البديهي أن هذا غير جائز عند الشيخ (٢) ـ فان هذه أمور نزل الوحي بها وبتحديدها ولا يمكن القياس فيها أبدا .

التعبد بالاجتهاد :

وقد ثار سؤال آخر حول الاجتهاد وحدوده في مجال العبادات من حيث الفروع ـ أعني من حيث تفاصيلها وكيفياتها ـ وهو : هل يجوز التعبد بالاجتهاد ؟ وهل يجوز للنبي ذلك أم لا يجوز ؟

يذهب البعض ـ وفي مقدمتهم الشافعي وأصحابه ـ الى أن النبي صلى الله عليه وسلم تعبد بالاجتهاد في الاحكام الشرعية (٣) .

---

(١) اشتهر بالرأي اتباع أبي حنيفه النعمان . راجع الفهرست ص ٢٨٦

(٢) كتاب الشرعيات ـ المغني ص ٣٢٤

(٣) الخلاف بين الشيخين . ص ٢٠٧ ظ

أما أكثر شيوخ المعتزلة فقد ذهبوا ـ كما يروي القاضي عبد الجبار ـ الى انكار ذلك « وان كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد به » (١) . وهم يعنون بذلك أن طريق العلم بالاحكام الشرعية هو الوحي ، فان له مهمة غير مهمة العقل تنحصر في تبيان مؤقتات الطاعات ومقدرات الاحكام (٢) . ومن هنا رفضوا ان يتعبد النبي بالاجتهاد أو القياس واشترطوا نزول الوحي عليه بذلك (٣) .

وموقف أبي علي وابنه جلي في هذا الموضوع ، وهما نصا عليه بوضوح في كتبهما (٤) . ويقول القاضي عبد الجبار ان أبا علي قرر أنه « لا يجوز أن يتعبد الانبياء بالاجتهاد في الاحكام الشرعية » (٥) في الامر الواقع ، وان كان لا يمنع ذلك عقلا (!)

وليس هذا الموقف ناشئا عن جمود فكري أو تمسك بالنص ، وانما هو ايمان من الشيخ بوجوب تنزه الاحكام الشرعية عن أن تكون عرضة للاجتهاد ، فلا يكون الصواب فيها كاملا مثلما لو كانت وحيا يوحى ، وهذا ما جعله أيضا ينكر أن يكون حكم سليمان عليه السلام (٦) اجتهادا ويقرر أنه صادر عن نص (٧) .

ولا ريب أن مذهب شيخنا ناتج عن التفرقة الطفيفة عنده بين « القياس » و « الاجتهاد » اذ يظهر أن معنى الاول ينصرف الى ما بعد نزول الوحي ، ولا اعتراض عليه بالنسبة للنبي وغيره ، ويكون الثاني دون نزول الوحي أو قبله ، وهو لهذا منع من استعماله في العبادات التي اختص بها الوحي ، وان لم ينكره في ما عداها من الامور .

---

(١) نفس المصدر السابق والصفحة . (٢) أنظر ما يلي في الجديث عن الشريعة العقلية .
(٣) الخلاف بين الشيخين ص ٢٠٧ ظ (٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) الخلاف بين الشيخين . ص ٢٠٧ ظ (٦) نفس المصدر صفحة . ١٨١ ظ
(٧) نفس المصدر والصفحة . وينبغي التنبه الى أن « الاجتهاد » هنا ليس معناه « القياس » فان ما يرادف القياس عند شيخنا كما يبدو هو « الاجتهاد بالرأي » اما الاجتهاد مجردا فهو أعمال الفكر جهد الطاقة للوصول الى نتائج دون الرجوع الى نص .

حكم الاجتهاد :

كان للاجتهاد دوره الكبير في نشأة المذاهب الاسلامية الفقهية ، وكان له احترامه وتقديره في نظر العلماء والفقهاء . ومن الطبيعي أن يختلف الناظرون في سبل الاجتهاد وفي نتائجه تبعا لاختلافهم في فهم النصوص وتفسيرها . وفي الاسلام رحابة صدر لهذا الاختلاف ، بل ان الرسول الكريم ليحث على الاجتهاد والنظر والتدبر واعمال الفكر وتروى عنه صلى الله عليه وسلم عدة احاديث في هذا الباب .

وقد اختلف العلماء ايضا في الحق : أين يكون ؟ هـل هو في اجتهاد معين أو في عدد منها أو في جميعها ؟

يذكر القاضي عبد الجبار أن هناك من ذهب الى أن الحق واحد منها ، وأن عليه دليلا يوصل اليه . وهناك من رأى انه واحد منها قد يغمض على المجتهد فلا يصل اليه ، فهو مقدور غير مأثوم . لكن القول الارجح أن « كل مجتهد مصيب » (١) . ولعل هذا يعني أن اصابة المجتهد تكون في الاجتهاد نفسه لا في النتيجة . والاعتماد هنا على حديث النبي صلى الله عليه وسلم : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد » (٢) .

ويقرر البعض على هذا الاساس أنه لا خطأ في الاجتهاد ـ بمعنى الذنب ـ والا لما أثيب عليه ، ومضوا يقولون : « ان المجتهد اذا سلك طريقة الاجتهاد فهو مصيب في الاجتهاد وفي المجتهد فيه وكل ما أدى أجتهاده اليه فهو حق لم يكلف سواه» (٣). وعلى هذا لا يكون الاختلاف

---

(١) الخلاف بين الشيخين ص ١٦٩ و . ١٦٩ ظ

(٢) انظر : كتاب الشرعيات ـ المغني · ص ٣٠٩ وقد « أنكر أبو علي صحة الخبر لامـر يرجع الى سنده ولامر يرجع الى متنه » ·

(٣) الخلاف بين الشيخين · ص ١٧٠ و

في النتائج ـ عند خلوص النية والرغبة في الوصول الى الحق ـ مدعاة للشحناء والبغضاء والاكفار ، وهو ما جرى ـ للاسف ـ بين طوائف المسلمين ، بل ينطبق القول المأثور هنا أن اختلافهم رحمة .

هذا المذهب ـ وهو أن الحق في جميع الاجتهادات ـ هو مذهب أبي حنيفة وأبي الهذيل وأبي علي وابنه أبي هاشم وأبي عبدالله البصري (١) . ولعل أساس مذهبهم هو القول بالاشبه ، أعني ما يقرره أبو حنيفة من « أن في كل واحد من هذه الاقاويل حكما عند الله تعالى هو الاشبه ، وبما عبروا عنه بأن ذلك هو الصواب وهو الحق » (٢) .

الاجمـــاع :

وهو في اللغة : العزم والاتفاق . وفي اصطلاح الاصوليين : اتفاق خاص . وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر على حكم شرعي (٣) .

وقد اتخذ فقهاء المسلمين الاجماع مصدرا هاما من مصادر التشريع ، واتجهوا الى تأكيده بعد الكتاب والسنة ، وتأكيد قيمة اتفاق كلمة الجماعة الاسلامية على حكم . وكان هو الاصل

---

(١) نفس المصدر السابق والصفحة .

(٢) نفس المصدر والصفحة . وأنظر « الشرعيات » ص ٣٧٧ وفيه : « وقد حكى عن أبي علي أن في مسائل الاجتهاد ما هو الاشبه عند الله جل وعز ، وان المكلف انما كلف الاشبه عنده وفي غالب ظنه . فأن وافق ذلك كان أفضل وان لم يوافقه فقد أدى ما كلف » ا هـ. ولنا ان نفسر معنى الاشبه بعد هذا على ان هناك حكما أمثل وحكما أشبه ، فاذا اجتهد المكلف ووافقه كان بها ، والا فلا جناح عليه ـ ويكلف الاشبه به أو الاقرب اليه وهو الذي توصل له باجتهاده . وفي القرآن الكريم : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله » . سورة : الشورى آية : ١٠

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ـ للتهانوي ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠

الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلا للتشريع الا قليل من العلماء . وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الاسلامي (١) .

لكن هذا لا يمنع من وقوع الخلاف في الاجماع وفي حجيته وفي أهمية الاجماع السابق واشتراط اتفاق الامة كلها أو عدم اشتراطه .. الى نحو ذلك مما هو مشهور في كتب الفقه . ومن الممكن القول على هذا الاساس : أنه لم يكن هناك اجماع حتى في أمر الاجماع !

وعلى كل حال ، فان الجبائي كان يرى أن الاجماع حجة ومخالفته غير جائزة (٢) . وهو هنا يخالف النظام الذي أنكر حجية الاجماع (٣) .

ويعني أبو علي بالاجماع « اجماع الامة واجماع الطائفة المحقة المجانبة للكفر » (٤) ، سواء كان على أمر توقيفي نصي او على مسألة أدى اليها الاستنباط والاجتهاد (٥) . وطبيعي ألا يكون اجماع الطائفة الفاسقة حجة ، كما لا يعتد بخلاف من ثبت كفره وفسقه ويخرج عن الاجماع .

وبينما كان معتزلة بغداد يذهبون الى أن انعقاد الاجماع يصح مع مخالفة الواحد والاثنين اذ الاجماع عندهم يعني الاغلبية . نرى أبا علي يتزعم مدرسة البصرة ـ يتبعه ابنه أبو هاشم وأبو عبدالله البصري ـ في القول بأن الاجماع يبطل بمخالفة الواحد والاثنين .

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٦٢ .
(٢) الخلاف بين الشيخين . ص ١٥ ر
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٤٣ وجوز اجماع الامة كلها على الخطا .. وكان دافعا لحجب التواتر وحجة الاجماع .
(٤) الشرعيات . ص ٢٠٨
(٥) الخلاف بين الشيخين . ص ٣٩ ر

ولا يكون حجة بذلك (١) وهذا القول مبني على مذهبه في أن مخالفة الاجماع غير جائزة . ومن هنا امتنع خلاف الواحد والاثنين .

وهنا تصدر نزعة تقنين واضحة عند شيخ المعتزلة الذين كان تصورهم للاحكام مطلقة لا تحتمل شذوذا . وهذا منتهى النزعة التقنينية عندهم التي طبقوها فيما يتعلق بذات الله ومسؤولية الانسان المترتبة على حريته . وهو نفس ما فعلوه في الاجماع ، فان خلاف الواحد والاثنين يلغي « عمومية » الاجماع كما يحدث في النظرية العلمية تماما .

ومن الغريب أن نرى شيخنا يجوز الاختلاف في الاجتهاد ويسمح به ، ثم هو يتمسك بالاجماع الكامل المطلق . ولعل سبب هذا المذهب يتضح من كون الاجتهاد يعود الى أفراد وهو ليس حجة ، بينما يرجع الاجماع الى الامة ــ أو الطائفة ــ ويعتبر حجة ، كالكتاب والسنة .

لكن اجماع الامة ــ فيما يبدو ــ غير متيسر على الدوام ، ودواعي الخلاف أكثر وأسباب الشقاق أكبر . ولهذا فان أبا علي يكتفي في التعبير عن الامة بالطائفة غير الفاسقة أو بخيار الامة وعدولها . وهو ربما عنى بهؤلاء صحابة النبي صلى الله عليه وسلم وخيار التابعين ، وقد كان المعني بالاجماع في العادة اجماع الصحابة من الصدر الاول واتفاقهم على حكم ، بنص أو بدونه ، ثم يأتي دور القياس والاجتهاد من بعد .

ويستدل أبو علي على صحة اجماع الصحابة بالآية الكريمة : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » (٢) ويعلق القاضي عبد الجبار على هذا

---

(١) الخلاف بين الشيخين · ص ٢٥ و (٢) سورة : البقرة آية : ١٤٣

بقوله ان « الوسط هو العدل ولا هذه حالهم الا وهم خيـــار . لان الوسط من كل شيء هو المعتدل فيه » (١)

فاذا ما انقسم الصحابة في أمر الى فريقين واتبع كل فريق منهم قولا ، لم يجوز أبو علي لمن بعدهم احداث قول ثالث (٢) ، حرصا على حصر نطاق الخلاف ، وتفاديا لاسباب الشقاق .

ومن الممكن أنه حدث قول بين الصحابة ، فكانوا بين قائل به وساكت عنه . فهل يعتبر هذا اجماعا ؟

يقول أبو علي : نعم ! هو اجماع « اذا انقرض العصر ولم يظهر فيه خلاف من أحد منهم » (٣) ولا يعتبره أبو هاشم اجماعا، بل حجة فقط .

فاذا ما أجمع أهل العصر الاول من الصحابة على أمر أو حكم امتنع على أهل العصر الثاني عند شيخنا مخالفته ، اذ صار الاجماع الاول حجــة لا تجوز مخالفتها (٤) .

ان ما نستخلصه مما تقدم يدلنا على تقدير أبي علي للاجماع كأساس من أسس التشريع ، وتقديره لما اتفق عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أنـــه ليمضي الى القول بتقليـــد الصحابي ، متفقا في ذلك مع الامام الشافعي ومحمد بن الحســن صاحب أبي حنيفة النعمان (٥) ، مع تجنب المعتزلة للتقليد .

لكن هذا لا يعني أن الاجماع مقصور على عصر الصحابة وحده، فان الله ــ كما يقول القاضي عبد الجبار ــ بين وجوب اتباع سبل المؤمنين ، ولم يخص عصرا دون عصر (٦) .

---

(١) الشرعيات ، ص ١٧١ (٢) الخلاف بين الشيخين ، ص ٣٢ ظ

(٣) الخلاف بين الشيخين ، ص ٤٤ ظ ، وكتاب « الشرعيات » ص ٢٣٦

(٤) نفس المصدر صفحة ١٥ و (٥) نفس المصدر صفحة ٤٨ ظ

(٦) كتاب الشرعيات ــ المغني ، ص ٢١٣

السمعيات

النبــوة :

حفل عصر الجبائي بكثير من التيارات الفكرية المتباينة وبتصارع الاتجاهات الدينية المصطبغة بالسياسة . وشهد الناس آنذاك خوضا في الفلسفة والعلم والدين ، مـع تضاد في الآراء بـين الاتجاهـات الكبرى وداخل هذه الاتجاهات نفسها مما سبق بيانه في حديثنا عن العصر .

وكان من النتائج الطبيعية لهذه التيارات أن يكون هناك مد إلحادي ظاهر وموجات من الهجوم على مبادىء الدين ، أعني الدين الاسلامي بالذات . ولا يهمنا الخوض في التفاصيل هنا بقدر مـا نشير الى أن نقطة الهجوم من جانب الملحدة تركزت في بعض مسائل رئيسية كان من أهمها مسألة النبوة وامكانها (١) . اذ أن النبوة هي التي تمثل أساس الدين كله . ولا ريب في أن الاقتناع بعدم امكان النبوة أو عدم ضرورتها ينسف البناء الديني من أساسه ، لما يتبعه من انكار للتشريعات التي جاء بها النبي واتخذها الناس قواعـد يسيرون عليها في حياتهم .

كان من أهم الفرق التي تكلمت في النبوة أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الهجري أربع فرق هي : البراهمة (٢) ، والمتفلسفة ،

---

(١) انظر : من تاريخ الالحاد في الاسلام . للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٩٩

(٢) لم تكن البراهمة فرقة متميزة بأشخاصها في العراق ، وانما هي احدى فرق الهند أورد أقوالها في النبوة كثيرون أشهرهم ابن الراوندي .

واهل السنة ، والمعتزلة . على اختلاف في الموقف والدافع بينها . وان كانت هناك فرق اقل اهمية تكلمت في النبوة أيضا ، كالترامضة والرافضة والخرمية والبابكية وغيرهم ممن تاثر بالغنوص وتعاليم الافلاطونية المحدثة .

اما البراهمة فقد كانوا ينكرون النبوة وبعثة الرسل أصلا . وينفون امكان ذلك . واعتمادهم في نفي النبوة يعود الى اعتقادهم ان الرسول اما أن يأتي بما يدل عليه العقل — وهنا يكتفي بالعقل وحده — واما أن يأتي بما لا يتفق مع العقل — وهنا تكون النبوة مرفوضة لانها غير متفقة معه (١) . وهم ينكرون المعجزات تبعا لانكارهم النبوة ولا يقبلون ما يروى منها .

وكان لفلاسفة الاسلام كلام في النبوة كذلك ، وان اختلفت مواقفهم بحسب تكوينهم الفكري وبحسب المصدر الذي يصدرون عنه .

فكان الكندي — فيلسوف العرب وأول فلاسفة الاسلام — يقر بالنبوة وامكانها وضرورتها ويتخذ موقف النصير لها (٢) . وهو في هذا يعبر عن ايمان الفلسفة وعدم تعارضها مع الوحي ويحاول التوفيق بينهما حتى لا يكون هناك تصادم يوهن من كلا الفريقين . ولم يكن الهجوم على النبوة قد عنف هذا العنف الذي برز بعده بنحو نصف قرن أو يزيد قليلا .

---

(١) راجع مثلا : نهاية الاقدام في علم الكلام · للشهرستاني · طبعة اكسفورد ص ١٧ : — ويفترض بول كراوس أن ابن الراوندي هو متزعم المحاربة للنبوات ، ولكنه نسبها الى البراهمة وعنه نقلها أصحاب المقالات · لكن في كلام البيروني عن اراء الهنود (تحقيق ما للهند من مقولة صفحات ٢٤ ، ٣٦ ، ٥١ طبعة ليبزج) كلاما فيما يتعلق بمعرفة الله والنبوة والخير والشر تصلح أن تكون أساسا لما قال ابن الراوندي · انظر :
Al-Ghazali Und Seine Widerlegung Der Philosophie
للدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ص ٣٨ هامش طبعة مدريد ١٩٥٢ ·

(٢) رسائل الكندي · ص ٢٨ من مقدمة الدكتور أبي ريدة ·

وعندما جاء الرازي الطبيب كانت مسألة النبوة تتعرض لهجوم القوى المعادية من جميع الجهات ، واتخذ هو أيضا موقفا هجوميا عنيفا لم يكتف فيه بنفي ضرورة النبوة بل زعم عدم امكانها كذلك (١) .

كان موقف الرازي يتلخص في أن الناس يولدون وعندهم استعدادات عقلية متساوية ، وأن العقل هو المرجع الاساسي في كل شيء وهو وحده كاف لمعرفة الخير والشر والنافع والضار بل ومعرفة الاسرار الالهية كذلك (٢) .

وبينما أنكر الرازي النبوة وهاجمها بهذه الشدة جاء الفارابي وقال بامكانها ، لكن على أساس فلسفي محض، ويكون النبي كرأس لمدينته الفاضلة ، لا على أساس الاختيار الالهي للشخص والمكان والزمان .

فقد نقل الفارابي « جمهورية أفلاطون » ـ أعني فكرتها ـ وأدخلها في فلسفته باسم « المدينة الفاضلة » وهيأ لها نظاما خاصا بها وتركيبا متدرجا معينا . وكما أن افلاطون وضع « الفيلسوف » على رأس جمهوريته فان الفارابي جعل « النبي » على رأس مدينته وهو قصد بذلك أن يعطيها لونا اسلاميا تكون به مقبولة عند عامة المسلمين . وكان من رأي الفارابي أن النبوة مرتبة يمكن الوصول اليها عن طريق سلوك سبيل معين من التعبد والتسامي أو الاجتهاد. وهي درجة يجوز أن يبلغها من استمدت نفسه لتلقي العلم الالهي .

---

(١) من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ٢٠٤ .

(٢) نفس المصدر صفحات ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨

وليست هي ابتداء او اختيارا من الله سبحانه وتعالى (١) .

أما بالنسبة لاهل السنة فان الموقف واضح وصريح ، النبي عندهم من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده : « ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا ... ولا يشترط فيه (أي في الارسال) شرط من الاعراض أو الاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة ـ كما يزعمه الحكماء » (٢) .

فالنبي ـ أو الرسول ـ على هذا الاساس انسان يختاره الله بارادته الحرة دونما توفر شروط فيه ليبعثه الى من يشاء . وهذا موقف طبيعي ممن يؤمن بوجود الله وحكمته من خلق الانسان وعنايته به وارشاده الى الغاية من وجوده في هذه الحياة ، ويأخذ على عاتقه الدفاع عن السنة النبوية والرد على كل ما من شأنه الطعن فيها .

بقي موقف المعتزلة من هذا الامر الشديد الخطورة . وهو موقف ربما شابه شيء من الغموض وكان فيه شيء من القلق ـ بسبب نزعتهم العقلية كما رأينا من ناحية وكونهم مسلمين مدافعين عن الاسلام متعصبين له من ناحية أخرى .

وقد كان يحلو لبعض خصومهم ـ كالباقلاني ـ بسبب هذه

---

(١) في الفلسفة الاسلامية .. منهج وتطبيقه . للدكتور ابراهيم مدكور ص ٨٤ ـ ٨٥ .

(٢) المواقف . طبعة قسطنطينية ص ٥٤٥ .

النزعة العقلية أن يرموهم بمرافقتهم البراهمة في نفي النبوات (١) . وهذه تهمة غير مستساغة من القاضي أبي بكر ، فان كتب المعتزلة ـ وخصوصا كتب القاضي عبد الجبار بن أحمد ـ حافلة بالدفاع عن النبوة والهجوم على البراهمة بالذات (٢) . وكيف يوافق البراهمة من كان ديدنه الذب عن الاسلام في وجه المانوية والسمنية وغيرهم ، وما البراهمة الا طائفة أخرى لم تعترف بالاسلام ولا برسوله ! .

ولعل دافع الباقلاني الى القاء هذه التهمة الشنيعة هو انكار المعتزلة ـ والمتقدمين منهم خاصة ـ لما يروى عن المعجزات النبوية واكتفاؤهم بالقرآن الكريم معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم . وكذلك ما عرف عنهم من اعتقادهم بالتحسين والتقبيح العقليين وقولهم بالتكليف العقلي الذي سبقت الاشارة اليه .

لكن أهل الاعتزال لم ينكروا النبوة ولا امكانها ـ كما يذهب البراهمة . بل هم على العكس من ذلك يقولون بضرورتها وأنها واجب على الله سبحانه وتعالى (٣) من حيث كونها لطفا واللطف من مصلحة العباد . فلا بد أن يبعث الله الرسل على هذا الاساس .

ان دقة موقف المعتزلة جعلت في الامكان نسبتهم الى أي من الفريقين المتناقضين في مسألة النبوة . وأرى أن توسطهم ـ أعني أخذهم بالعقل مع الاعتراف بالوحي ـ هو الذي يسر لكل من الفريقين رميهم بتهمة الانحياز الى خصمه ووضعهم ، شاءوا ذلك أم كرهوا ، في موضع الخصم للطرفين .

وقد بلغ الجدل في هذه المسألة أوجه في عصر شيخنا أبي علي

---

(١) التمهيد ، للباقلاني ، ص ٩٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ طبعة القاهرة ١٩٤٧ .
(٢) وللقاضي عبد الجبار بن احمد كتاب خاص في الموضوع هو « تثبيت دلائل النبوة » .
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ، لابي حامد الغزالي ، طبعة أنقره ١٩٦٢ ص ١٦٥

الجبائي . وكان لا بد للشيخ من ان يبين موقفه ـ بصفته رأس المذهب وزعيم الطائفة ـ من معنى النبوة والنبي ، وما يتصف به من العصمة أو جواز الخطأ ، ومن المعجزات بمختلف أنواعها ومعنى البعثة وكيفيتها وغير ذلك من الموضوعات .

ويبدو أن هناك من تكلم في النبوة من المعتزلة قبل الجبائي، وأتى برأي يشبه الى حد بعيد رأي من ذكرنا من الفلاسفة ـ أعني الفارابي ـ من حيث جواز أن تكون النبوة ثوابا على عمل ، أو نتيجة لمجاهدة . وهذا هو رأي عباد بن سليمان (١) . بينما كان هناك من لا يرى الا أنها تكون ابتداء (٢) ـ وهذا هو رأي اهل السنة في جملتهم .

أما أبو علي فقد قال ـ حسبما رواه أبو الحسن الاشعري في « مقالات الاسلاميين » ان النبوة « يجوز أن تكون ابتداء » (٣) . فاذا صحت رواية الاشعري هذه فانه من الواضح اننا نعتقد لهجة القطع والبت في كلام الشيخ بينما يحل محلها هذا « التجويز » الذي يسمح بالنقد والتقول من طرف الخصوم . وان كنت لا أرى في هذا الا تحرزا أو زيادة في الاحتياط عن طريق جواز أن تكون النبوة ابتداء ـ لا على فعل حسن ـ كما تكون ثوابا لمن عمل صالحا من الخلق .

ومما يؤكد القول بانه قد تكون النبوة ثوابا على عمل أيضا ـ مثل جوازها ابتداء ـ تفسير الجبائي للاصطفـــاء ، أعني اصطفاء الله للانبياء . فان أول ما يتبادر الى الذهن أن معنى الاصطفاء هو

---

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٢٢
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٢٢

الاختيار أو التخير . لكن الشيخ يعرفه بأنه « اختصاصه (سبحانه) اياهم » (١) بالرسالة . ولا مانع بعدئذ أن يكون هذا « الاختصاص » ابتداء أو ثوابا (٥) .

العصمة والمعجزات والكرامات :

يروي الشهرستاني في « الملل » ان الجباتيين يبالغان في عصمة الانبياء عن الذنوب كبائرها وصغائرها « حتى يمنع الجبائي (أبو علي) القصد الى ذنب الا على تأويل » (٣) .

وفي شرح « المواقف » ان المعتزلة جوزوا الصغائر عمدا على الانبياء « الا الجبائي فانه ذهب الى أنه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل » (٤) .

وفي مسألة خطأ آدم ــ عليه السلام ــ وهي التي دار حولها الجدل ، يقول أبو علي : انه « قيل له ، لا تأكل من هذه الشجرة ، فظن الشجرة بعينها وأكل من شجرة أخرى من جنسها . وأراد الله جنسها ، فأخطأ (٥) (آدم) في التأويل » (٦) .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٠١ .

(٢) هذا قول منطقي معقول . اذ ما الذي يدرينا كيف اختير الانبياء للنبوة . ولنأخذ سيدنا محمدا (ص) وسيدنا ابراهيم (عليه السلام) مثلا . فقد تعبد نبينا (ص) قبل البعثة في غار حراء وتفكر في ملكوت الله ، ولم يقرب حراما قط . وكذلك تفكر ابراهيم عليه السلام في هذا الكون وحاول الوصول الى معرفة الله عز وجل ، قبل ان يكون نبيا رسولا . وأرى أن التجويز في هذه الحالة أسلم . ولنلاحظ ان الفارابي كان يجعل من المجاهدة وحدها وسيلة الوصول الى مرتبة النبوة ، وهنا نقطة الخلاف الرئيسية بينه وبين المعتزلة وأبي علي بوجه خاص . ثم انه يمكن القول بأن معنى اختصاص الله لانبيائه بالرسالة هو أنه يرعاهم ويتعهدهم من أول الامر .

(٣) ملل ــ على هامش الفصل جـ ٣ ص ١٠٧ .

(٤) المواقف جـ ٢ ص ٤٢٩ .

(٥) اخطأ هنا بمعنى غلط وليس بمعنى أذنب .

(٦) أصول الدين . ص ١٦٨ ، وقال ابنه ابو هاشم ان ذلك كان ذنبا منه » ــ وراجع : كتاب التنبؤات والمعجزات . المغني ص ٣١٠ وفيه أن أبا علي كان يجوز من الانبياء ما يقع منهم بضرب من التاويل . اما أبو هاشم فانه بين ان تعمد المعصية ، اذا لم يوجب كبرها ، لم يمنع كون الذنب صغيرا .

هذا الموقف المتشدد من قبل الجبائي في مسألة عصمة الانبياء من ارتكاب الذنوب . كبيرها وصغيرها . يدل على عنايته بان يسمو النبي عن سائر البشر الخطائين حتى لا يكون هناك مجال للطعن في رسالاتهم أو في ما يأتون به من وحي وتشريع . فان من عرف عنه الخطأ وارتكاب المعاصي لا يجد في الغالب قبولا لما يقول ، ولا يستطيع أن يؤثر في من أرسل اليهم بالتعاليم السامية والمثل العالية . وهذا ينطبق على جميع الرسل دون استثناء .

وأحسب أن في هذا تعديلا لمذهب متقدمي المعتزلة الذين كانوا يقولون بجواز الخطأ من الرسل ، وان كان لا يعتبر هذا الخطأ ذنبا كبيرا يعاقب عليه . وهو المذهب الذي تمسك به أبو هاشم لما ذهب اليه أبوه . كما أن فيه مخالفة لمذهب المعتزلة عموما في أن الله « لم يخص الانبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين » (١) .

أما في مسألة المعجزات ووقوعها على يدي النبي فان أغلب قدماء المعتزلة قد أنكروا ذلك وأكذبوا من رواها ، ولم يعترفوا بغير القرآن الكريم معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم ، ونفوا كل ما قيل عن انشقاق القمر ، وحنين الجذع ، وكلام الحصى ، والحمل المشوي والظبية وتحرك الشجرة ، ونبع الماء من اصابع النبي صلى الله عليه وسلم . الى اخر هذه الروايات (٢) .

كان هذا موقف المعتزلة الاقدمين ، وكان مثار نقاش وجدال وصدام بينهم وبين خصومهم من أهل السنة واصحاب الحديث بوجه خاص (٣) . وهو موقف عقلي يستند الى العقل وحده ، ويستخدم

(١) أصول الدين ، ص ١٥٢ .
(٢) راجع تفصيل ذلك في « المواقف » طبعة القسطنطينية ص ٥٦٣ وما بعدها .
(٣) انظر : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ١٥٥ ــ ١٦٦ .

المنطق في نفي هذه المعجزات . ولا يرى ضرورة لمعجـزات أخرى سوى القرآن الكريم الذي هو أكبر معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم أخفق الناس جميعا في انكاره أو أن يأتوا بآية من مثله .

لكن حدة معارضة المعتزلة لهذه المعجزات خاصة عند متأخريهم خفت قليلا كما يبدو ، بل ووجدت شيئا من القبول المشوب ببعض التحرز والتحرج . وهذا ما يتضح عند شيخنا أبي علي .

فقد روى أنه في رده على كتاب « الزمرد » لابن الراوندي وقف في جانب القائلين بالمعجزات غير المنكرين لها (١) .

لكن مما لا ريب فيه أن الدافع لابي علي الى هذا الموقف لم يكن ايمانه المجرد بوقوع المعجزات ـ دون تمييز بينها ـ بقدر ما تقتضيه طبيعة الرد على كتاب ابن الراوندي الذي تعرض لآيات الانبيـــاء عليهم السلام « فطعن فيها وزعم أنها مخاريق وأن الذين جاءوا بها سحرة ممخرقون » (٢) وأن القرآن كلام غير محكم ، وأن فيه تناقضا وخطأ وكلاما يستحيل (٣) .

فقد كان القرآن لدى أبي علي ـ كما هو عند سائر المعتزلة ـ معجزة النبي العربي الكبرى . وأحسب أن أبا علي لم يكن ليتعرض لابن الراوندي لولا أنه قد طعن في القرآن هذا الطعن الفاحش الذي نقل عنه . فكان لا مناص لشيخنا في رده من أن يتصدى لنقد الكتاب كله ، وتأييد وقوع المعجزات التي نقدها ابن الراوندي ـ الى جانب الرد على طعنه في القرآن (٤)، ويوضح هذا ما ذكره أبو علي في كتابه

---

(١) من تاريخ الالحاد في الاسلام . ص ١١٩ هامش ٣ .
(٢) الانتصار . لابي الحسين الخياط . ص ٣
(٣) المنتظم في التاريخ . ص ١٠١ ـ ١٠٤
(٤) انظر : من تاريخ الالحاد . ص ١١٩ .

« نقض الامامة » ـ على ابن الراوندي أيضا ـ من أن الاعتماد في تثبيت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم انما هو على القرآن . ولا يمكن الاعتماد على المعجزات لانها انما تعلم بعد العلم بالنبوة ، وهي تاتي مؤكدة لها وزائدة في شرح الصدور (١) . ذلك لان هنالك ما ينقل منها نقل الاحاد ، وهو غير موثق ، كما ان لبعد العهد تأثيرا لا ينكر (٢) .

أما بالنسبة لكرامات الاولياء من الصحابة وغيرهم فقد أنكرها أبو علي أصلا (٣) ولم يثبتها . وهذا موقف أكثر اتفاقا مع مذهب أهل الاعتزال العقلي وأقرب الى منهجهم في التفكير .

مسائل الحياة الآخرة :

كان من ضمن المسائل التي تعرض لها المتكلمون ، بل عامة الفرق ، ما الذي يحدث للانسان بعد موته وانتقاله من دار الفناء الى دار البقاء .

وقد شغلت هذه المسألة المسلمين كثيرا ، فان الحياة الآخرة تكوّن ركنا هاما من بناء الاسلام الى جانب اهتمامه بالحياة الدنيا والتشريع لها . وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن هذه الحياة الاخرى بالتفصيل أحيانا وباشارات موجزة في بعض الاحيان ، وتناقش أمورا من مثل البعث أو النشور والحساب ومايتصل به من حقيقة الميزان والصراط والحوض والشفاعة ، وكيفية الحشر ومدته ، والجنة ونعيمها والنار وعذابها ، وما يتفرع عنها ـ مما لا مجال للتوسع فيه هنا .

---

(١) اعجاز القرآن ـ المغني ص ١٥٢ وراجع ص ٤١٤ أيضا وفيها تاكيد « ان الذي يعتمد عليه مع المخالفين هو القرآن » .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٧ .   (٣) الملل والنحل ـ على هامش الفصل ج ١ ص ١٠٧

وقد ألفت كتب عديدة في هذه الموضوعات. وكان للخيال نصيب كبير في نسج صور النعيم والعذاب ، مما افسح المجال لانتشار آراء فاسدة ليست من الاسلام في شيء ، وأتاح الفرصة لكثير من الترخصات والتقولات في حق التفكير الاسلامي وسلامته .

وعلى كل حال فان طبيعة المرحلة الفكرية التي عاش ابانها الجبائي كانت تفرض عليه الكلام في مسائل ما بعد الموت أو ما يسمى « بالسمعيات » . أي ما جاء عن طريق السمع والوحي و. يستخلص من إشارات القرآن الكريم والحديث القدسي الشريف فان مجال العقل هنا ضيق وميدانه محدود ينحصر في الاستنباط والاستدلال . كما أنه لا مكان للتجربة العملية الحسية في امر هو خارج التجربة أو بعدها بتعبير آخر .

ففي مسألة القبر ــ وهو أول مرحلة بعد وفاة الانسان او هو باب الحياة الاخرى ــ كان الجدل يدور حول : هل هناك عذاب فيه ؟ وهل يجوز ان يعذب العاصي قبل يوم القيامة ؟ وما حدود هذا العذاب ؟

انقسم الناس فريقين : ما بين مثبت لعذاب القبر وناف له . وكان لكل حججه وبراهينه . ويبدو أن شيخنا كان ممن يثبت جواز تعذيب العاصي في القبر ، ولا يمانع فيه ، فقد روى ابو الحسن ابن فرزويه أنه سأل أبا علي عن عذاب القبر فقال : « سألت الشحام فقال : ما منا أحد انكره وانما يحكى ذلك عن ضرار » (١)

وضرار هذا هو ضرار بن عمرو ، وهو يحسب تارة من المعتزلة

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٧٢ ــ وقال أبو محمد بن حزم : ذهب ضرار بن عمرو الغطفاني أحد شيوخ المعتزلة الى انكار عذاب القبر ، وهو قول من لقينا من الخوارج . وذهب أهل السنة وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة الى القول به ــ الفصل ج ٤ ص ٦٦

وتارة أخرى من المجبرة ، فظاهر النص أن المعتزلة جميعا ـ بما فيهم أبو علي ـ لا ينكرون عذاب القبر ، وان حاول البعض نسبة ذلك اليهم ردوا القول الى ضرار .

لكن يبدو انه كان من المعتزلة من يشارك ضرارا مذهبه ويخالف أبا علي وأكثر المعتزلة القائلين بعذاب القبر ، اذا ارتبط معنى العذاب بالنار أو جهنم .

ويبدو أيضا أن اعتماد الفريق الاول ، الذي يمثله أبو علي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري ويشاركهم في هذا الاشاعرة (١) ـ كان على الآية الكريمة : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ، أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (٢). والغدو والعشي انما يكونان في هذه الدار الدنيا (٣). وهي آية تتردد كثيرا في مؤلفات الاشاعرة . وهم يثبتون أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، اي انهما موجودتان الآن .

أما الفريق الثاني ـ أعني عباد بن سليمان وضرار بن عمرو وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد (٤) فقد قالوا ان النار والجنة تخلقان يوم الجزاء . وانقسم هذا الفريق قسمين هو الآخر : منهم من تمسك بدليل العقل وهو عباد فقال : لو وجدت الجنة والنار الآن لكانتا اما في عالم الافلاك ، أو عالم العناصر ، أو في عالم آخر ، والثلاثة باطلة (٥) . واتخذ أبو هاشم من السمع دليلا ، واحتج بوجهين : أولهما أن الله تعالى يقول : « أكلها دائم » (٦) مع قوله : « كل شيء هالك الا وجهه » (٧) فلو كانت الجنة مخلوقة

---

(١) المواقف ص ٤٤٥ . (٢) سورة : غافر آية : ٤٦

(٣) راجع : « الانصاف » ص ٥١ ـ والاشاعرة يستدلون بما في الحديث « القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار » .

(٤) المواقف ص ٤٤٥ . (٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) سورة : الرعد آية : ٣٥ (٧) سورة : القصص آية : ٨٨

وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما . وثانيهما قوله تعالى : « عرضها السموات والارض » (١) . ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام (٢) .

وعلى كل حال فان أدلة أبي هاشم ـ التي يمكن مناقشتها وردها ـ لا تتعرض الا لمسألة خلق الجنة فقط ، وتهمل الحديث عن خلق النار . كما يلاحظ ان أدلة المنكرين هذه تدور حول خلق النار والجنة خلقا حسيا متعينا متجسما، ولا ضرورة لهذا الضرب من الخلق كما ارى ، ومن الممكن ان يكون عذاب القبر عذابا معنويا أو روحيا محضا (٣) .

وهناك مسألة أخرى دار حولها كثير من الجدل ، ونسجت القصص الخيالية ، والتهاويل العجيبة مما يدخل في نطاق التصورات العامية الساذجة . أعني ما يدعى بمنكر ونكير ، وهما الملكان اللذان يسألان الميت بعد دفنه أسئلة تدور حول دينه وايمانه وما اليهما ـ كما يقال ـ ويكونان بهذا أول من يقابله الميت في عالمه الجديد . وقد كان منتظرا ممن كان العقل رائدهم وهاديهم ، ومن اشتهروا بالنزعة العقلية البعيدة عن الخيال والاسراف في التصوير غير القائم على أسس من التجربة والعقل ـ كان متوقعا أن ينقدوا هذه الخيالات ويعارضوها ـ كما فعلوا في مسألة الجن والسعلاة ونحوهما ـ الا أننا لا نجد هذا النقد هنا .

---

(١) سورة : آل عمران آية : ١٣٣ (٢) المواقف . ص ٣٤٥

(٣) من المستحسن هنا ان نشير الى فكرة البرزخ كما تظهر عند المتصوفة وحكماء الاشراق على وجه الخصوص ، ويقول التهانوي في (كشاف اصطلاحات الفنون) ص ١٦٣ : .. « البرزخ لغة الشيء الذي يحول بين شيئين ، ويطلق على ما بين الدنيا والاخرة وهو الزمان الواقع بين الموت والنشور ، وأما ما جاء في القرآن من قوله (برزخ الى يوم يبعثون) ـ فالمراد به القبر » وهو عند السالكين : الروح الاعظم وعالم المثال الذي يحول بين الاجسام الكثيفة والارواح المجردة ، وبين الدنيا والاخرة ، والشيخ والمريد . وعند الحكماء الاشراقيين : الجسم ، وسمي به لان البرزخ حائل بين شيئين والاجسام الكثيفة أيضا حائلة . ا هـ .
ويبدو أن المتكلمين لم يستعملوا البرزخ بأي معنى من هذه المعاني .

وربما كان لحساسية المسألة واتصالها بالتراث الديني والحياة الاخرى ـ التي أشرنا الى أهميتها في القرآن الكريم ـ ربما كان له علاقة بهذا الصمت . ولم أجد من حديث لابي علي في هذا الامر سوى انكاره وابنه وابي القاسم البلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا «وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل ، والنكير انما هو تقريع الملكين له » (١) وهذا نقد لا يقدم ولا يؤخر ، وهو مبني على أساس لغوي محض (٢) .

وقد شغل المتكلمون أيضا بالجدل في مسائل الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود ، ونحو ذلك . فكان أهل السنة يثبتونها جميعا معتمدين على أنها ممكنة في نفسها ، وأن أحاديث كثيرة وردت فيها، كما ورد الكلام عنها في القرآن الكريم(٣).

أما المعتزلة فكان منهم من ينكر هذه الاشياء انكارا تاما ، وكان منهم المتردد الذي لا يقطع فيها برأي . قال صاحب « المواقف » في مسألة الصراط : « واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن ، وأنكره أكثر المعتزلة ، وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا . وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه » (٤) .

وكان المعتزلة المثبتون للصراط والميزان والحوض يؤولونها على أساس معنوي وينفون أن تكون أمورا حسية واقعية (٥) .

---

(١) المواقف . ص ٤٥١

(٢) يثبت أهل السنة عموما سؤال الملكين منكر ونكير . راجع (الانصاف) ص ٥١ وما بعدها ويوردون احاديث عن عمر بن الخطاب في حياته وموته يظهر فيها أثر الوضع واضحا .

(٣) المواقف ص ٥٩٢ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) نفس المصدر ص ٥٩٣ وانظر : فضل الاعتزال . نسخة فؤاد السيد ص ١٦٢ وما بعدها.

أما في مسألة شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهـي من أهم المسائل في الاسلام ، فان أهل السنة يقولون بها عـلى الجملة ويعتبرون حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي » وعدا صريحا بتدخله لانقاذ المذنبين من العذاب الاليم ، ولكن المعتزلة ذهبوا الى أن الشفاعة لا تكون لغير التائبين من ذوي الكبائر ، وانما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب (١) . وهم كانوا بهذا منطقيين مع أحد أصولهم الخمسة وهو أصل : الوعد والوعيد ، بمعنى ان الله لا بد أن يثيب المحسن ، ويعاقب المذنب . وهم أنكروا الشفاعة لذوي الكبائر ، وجعلوا شفاعة النبي للمؤمنين لزيادة ثوابهم لانه : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (٢) .

وقد قال أبو علي : « ان من كان من أهل النار فهو يستحق اللعن والغضب فكيف يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم أن يشفع لهم ، ومن حق الشافع أن يكون محبا لمن يشفع له راضيا عنه ؟ وهـذا يوجب ــ ان كان عليه السلام يشفع لهم ــ أن يكون راضيا عـن سخط ولعنة ، وذلك لا يصح » (٣) لكن أبا هاشم يقول : « قد تصح الشفاعة مع كون الشفيع ساخطا ، وقد تصح بلا توبـة ، وان كان المتعارف خلافه » . ويقول : « ان الرجوع في ذلك يجب أن يكون الى السمع الوارد فيه » (٤) .

---

(١) المواقف ، ص ٥٨٨
(٢) فضل الاعتزال ، ص ١٧٢
(٣) نفس المصدر ص ١٧٣
(٤) نفس المصدر والصفحة

الاتجاه العقلي

ان أول ما يلاحظه الباحث في الفكر المعتزلي ويراه واضحا في تيار كلام أهله عن كل المشكلات الجوهرية والفرعية التي اثاروها ، هو تلك النزعة العقلية المسيطرة على مختلف نواحي تفكيرهم سيطرة وجهت مذهبهم وجهة معينة عرفوا بها على مر العصور .

وقد كان ميل المعتزلة دائما الى تغليب العقل على النقل ، أعني تغليب ما يدل عليه التفكير العقلي ويؤيده حتى وان تعارض مع السمع . لكن هذا لا يعني معارضتهم للسمع مطلقا وخصومتهم له ، لانهم في الواقع حاولوا التوفيق بين ما يدل عليه العقل وما يأتي عن طريق السمع ويبدو مخالفا له . وكان ذلك سبيل التأويل بالنسبة للقرآن الكريم ، أو التعديل والتجريح - بل والتكذيب أحيانا - بالنسبة للحديث والسنة .

برز هذا الاتجاه العقلي بجلاء عند المعتزلة أكثر من سواهم حتى ليميل كثير من الباحثين المحدثين الى تسميتهم « احرار الفكر » أو « العقليين Rationalists في مقابل من يسمون بالجزميين أو القطعيين Dogmatist من أهل السنة عموما والمحدثين والفقهاء على وجه الخصوص (١) .

---

(١) راجع : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية . **للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة** . ص ٦٧ فمثلا يؤلف شتينر H. Steiner كتابا عنوانه : المعتزلة او المفكرون الاحرار في الاسلام
Die Mutaziliten Oder Die Freidenker Im Islam : Leipzig ; 1865
ويتابعه جالان H. Galland فيؤلف كتابا بهذا الاسم نفسه تقريبا :
Essai Sur Les Motazilites ; Les Rationalestes de L'Islam

وكانت أغلب نزعات الاعتزال تتسم بالتحرر والانطلاق واعمال الفكر الى أبعد مدى في دقيق الامور وجليلها ، وتصدر عن عقلية متطورة قابلة للاخذ والعطاء ، متقبلة على المعارف الانسانية في جميع ميادينها . ومن هنا جاءت هذه الافكار الفلسفية التي نجدها في الفكر المعتزلي ، وبدت مظاهر من الفكر الفلسفي المحض عند كثير من شيوخهم ورؤسائهم ، حتى ليأخذ بقية المسلمين عليهم نظرهم في الفلسفة بمعناها اليوناني والنقل عنها (١) .

وعلى كل حال فان العقل في جملته يمثل شيئا ثمينا في مذهب المعتزلة ، بل هو ركن مهم في بناء هذا المذهب ولا يمكن فصل تفكيرهم عنه ولا النظر اليه على غير هذا الاساس .

هذا العقل عند أهل العدل والتوحيد هبة الهية يتساوي الناس جميعا في انصبتهم منها ، من حيث هو ملكة ، ولا يمكن أن يختلف نصيب فرد منه عن آخر (٢) ، والا انتفى العدل الالهي الذي لا تجوز — طبقا له — محاسبة الناس على أساس واحد الا عند اشتراكهم جميعا في مقدار العقل ، وتحقق أن الله يظلم عباده — وهو ما لا يجوز عليه سبحانه وتعالى بحسب ما يؤخذ من القرآن الكريم وحسب مذهب المعتزلة .

ولعل المعتزلة لا يقصدون بالعقل هنا مجرد التمييز والنطق بل كمال العقل أو العقل الكامل الذي يجب عنده التكليف . فانه مما لا

---

(١) انظر مثلا : الملل والنحل — ص : ٦٩ ، ٧٠ ، ٩١ ، ٩٦ على هامش الفصل ج ١ .

(٢) يقول ابو محمد بن حزم الاندلسي في تعليقه على هذا المذهب وفي مجال الحديث عن قول المعتزلة بتساوي العقول وان الله لا يحابي أحدا : « لعمري ان فيهم لعجبا اذ يقولون ان الله تعالى لم يعط احدا من خلقه الا ما أعطى سائرهم (من العقل) فهلا ان كانوا صادقين ساوى جميعهم ابراهيم النظام وأبا الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر والجبائي في دقة نظرهم وقوتهم على الجدال ؟ » . راجع : الفصل ج ٣ ص ١٢٦ .

جدال فيه أن الناس يتمايزون في قوة التفكير المكتسبة ، وهو ما نشاهده في حياتنا . لكن هناك حدا يسميه المعتزلة « كمال العقل » أو « كمال العلم » وهو الذي يساوي « البلوغ » عند الجبائي ـ كما مر ـ ولا يشترط فيه سن معينة ، وهو الذي عنده يجب التكليف ـ أو يصح ـ على اختلاف الآراء . وهذا « العقل المتكامل » هو الذي لا يختلف مقداره بين الناس جميعا ولا يجوز أن يتفاضلوا فيه (١) .

التحسين والتقبيح العقليان :

وقد ظهر الاتجاه العقلي لدى المعتزلة اكثر ما ظهر في مسألة كانت منشأ اختلاف بينهم وبين أهل السنة وسبب تعارض بيّن في وجهات نظر الفريقين ، أعني مسألة التحسين والتقبيح العقليين . فقد كان من رأي المعتزلة أن الشيء يكون في ذاته حسنا أو قبيحا وأننا ندرك ذلك بالعقل ولا حاجة لان نعلمه عن طريق مصدر خارجي كالوحي مثلا . فالقتل قبيح لانه هو في ذاته كذلك ، وليس

---

(١) ويكون المعتزلة قد سبقوا بهذا الفيلسوف الفرنسي ديكارت R. Descartes اذ يقول في أول كتابه : مقال في المنهج (Discours De La Me'thode)
(ان العقل هو أعدل الاشياء قسمة في الدنيا
(Le Bon Sens est la chose du monde la mieux partagée)
أما ما يورده ابن حزم في « الفصل » من أن الواقع يشهد بتمايز الناس في العقل ، ويضرب مثلا باختلاف شيوخ المعتزلة في قوة الحجة وسرعة البديهة ، فيمكن رده على ضوء ما ذهبت اليه في معنى تساوي العقول عندهم . كذلك يبدو أن المرحوم أحمد أمين فسر العقل بما يسمى « القوة المكتسبة » في اصطلاح المعتزلة ـ والجبائي خاصة ـ (انظر مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٥) وأنكر على المعتزلة تسويتهم بين الناس في العقل على هذا الاساس .
لكن يبدولي ان مذهب المعتزلة قريب مما يذهب اليه بعض متفلسفة الاسلام ـ كالرازي الطبيب ـ من تساوي عقول البشر . وأن التمايز يحصل باستعمال فريق لعقله واهمال الاخر له . راجع : من تاريخ الالحاد في الاسلام للدكتور بدوي ص ٢٠٨ وان كان موقف المعتزلة ينبع في الاصل ـ كما أرى ـ من مبدئهم في العدل الالهي وعدم جواز ظلم الله الانسان بانقاص مقدار عقله عن سواه ، فاذا لم يبلغ الانسان مقدار « تكامل العقل » لم يجز عليه تكليف .

لان الشرع نهى عنه . وارشاد الضال في الطريق مثلا حسن لانه في نفسه كذلك دون حاجة الى من يأمرنا به .

وهذا يخالف ما يراه أهل السنة من أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين . بل الحسن حسن لان الشرع أمر به ، والقبيح قبيح لان الله نهى عنه . ومن الجائز أن يعكس الشرع القضية فيأمر بالشر فيكون حسنا وينهى عما نعتبره خيرا فيصير قبيحا ، وهذا غير ممتنع على الله سبحانه وتعالى (١) .

فالافعال عند المعتزلة اذن على «صفة نفسية» من الحسن والقبح ولا دخل في ذلك لامر الشرع بها ، أو نهيه عنها . فالصدق حسن في نفسه وسيبقى كذلك الى الابد ، والكذب قبيح في نفسه وسيظل هكذا أبدا ، وهذا ينطبق على جميع الافعال .

غير أن تعبير المعتزلة عن حسن الافعال وقبحها يختلف عند متأخريهم عما هو عند متقدميهم ، فبينما كانوا يقولون أولا : ان الافعال حسنة وقبيحة لذواتها ، اذا بأبي علي الجبائي وأبي الحسن البصري يقولان : ان في الافعال « صفة ما » تجعلها ما هي عليه ، فأثبت أبو الحسين صفة للفعل القبيح تجعله كذلك ، بينما يكفي انتفاء هذه الصفة عن الفعل ليكون حسنا . وقال أبو علي « ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها ، بل لوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار ، كلطمة اليتيم تأديبا وظلما » (٢) .

ولا شك أن هذه اضافة جيدة لحد الحسن والقبح من أبي علي نستطيع أن نعتبرها ردا مناسبا على من انتقد مذهب المعتزلة العقلي

---

(١) انظر : المواقف . طبعة القسطنطينية ص ٥٢٩ .
(٢) المواقف ـ طبعة القسطنطينية ص ٥٣٠ .

فيهما (١) . ذلك لان أهم ما وجه الى هذا المذهب هو القول بأن اعتبار الفعل حسنا أو قبيحا في نفسه في مسألة قتل النفس بدون ذنب ، ثم قتل القاتل قصاصا بعد ذلك . فالقتل في الحالة الاولى شر وقبيح ــ لان الله نهى عنه ــ وهو في الحالة الثانية خير وحسن ــ لان الله أمر بالقصاص . فكان لازما ــ على مذهب المعتزلة ــ أن يكون القتل في الحالين قبيحا ، وهو ما ينكره العقل الذي يستندون اليه . وهذا الزام سليم منطقياً كما نرى .

وكثيرا ما أخذ الباحثون على المعتزلة عدم تمييزهم بين الفعل والفاعل ، وقالوا : ان الفعل قد يبقى لكن الفاعل متغير (٢) . وأرى الان بوضوح ان شيخنا أبا علي قد تنبه لهذه النقطة الخطيرة وحاول أن يسد الثغرة في مذهبه ، لا عن طريق التسليم بان السمع هو المحسِّن والمقبح ، ولكن عن طريق « اختلاف الاعتبار » أو اختلاف موقف الفاعل من الفعل .

ويعطي الجبائي مثلا لهذا مسألة ضرب اليتيم . فلا ريب أن الضرب في نفسه واحد لا يتغير . لكن الباعث ، أو الموقف ، هو الذي يتغير وهو الذي يحدد مدى شرية الضرب أو خيريته .

فاذا كان ضارب اليتيم ظالما له دون مبرر فان الفعل قبيح دون شك . اما اذا كان غرضه التأديب والاصلاح فلا جدال في أن الضرب هنا خير وحسن . كل هذا مع التمسك بأن ما يدل على الحسن والقبح في الحالتين هو العقل الذي يبني حكمه على أساس الباعث للفعل . فاذا جاء السمع مؤيدا لذلك فهو في مرتبة ثانوية .

---

(١) وعلى هذا الاساس يكون ما أخذه زهدي جار الله على المعتزلة من أنهم « جعلوا الفعل ثابتا من جهة الحسن والقبح وفاتهم ان يبينوا ان الفاعل غير ثابت » غير لازم لهم . ولعل جار الله لم ينتبه لمقالة ابي علي هذه التي أشرنا اليها .
انظر : « المعتزلة » لزهدي جار الله ص ١٠٩

(٢) المعتزلة : زهدي جار الله ص ١٠٩

هذا هو في الواقع معنى القول أن الافعال توصف بالحسن والقبح لوجوه واعتبارات (١) تحصل عليها (٢) عند الجبائي ـ وكذلك ابنه ـ وهو كما رأينا تجنب لالزامات الخصوم لمن سبقهما من متقدمي المعتزلة في القول بذاتية الحسن والقبح .

لكن هذا الحد الجديد للتحسين والتقبيح لا يعني انحرافا عن مبدأ المعتزلة الاكبر في فعل الشيء أو عدم فعله ، ألا وهو أن هذا الشيء ذاته يحمل من الحسن ما يجعلنا نختاره ، أو أن فيه من القبح ما يدفعنا الى تفاديه وعدم فعله .

ان هناك أفعالا كثيرة حسنة في ذاتها يفعلها الانسان دون النظر الى نفع أو ضرر يأتي من ورائها ، بل لعله دون انتظار لأمر السمع بها . ويضرب شيخنا مثلا لهذا بأن الرجل قد يرشد الضال « لحسنه » (٣) أي حسن الارشاد ، و « لنفع الغير أو دفع الضرر عنه حسبة . من غير أن يكون له فيه نفع أو ضرر » (٤) . يعني من غير أن يكون للفاعل نفع أو ضرر في فعله ، وان كان نفع الغير واضحا في هذا الفعل ، وهو جهة لحسنه كما يبدو .

---

(١) العلم الشامخ ص ١٩٦ ويعبر عنه المقبلي (مؤلف الكتاب) بانه كلام البصرية من المعتزلة دون البغدادية . وأحسب أنه يقصد الجبائية والبهاشمة منهم لا من سبقهم من البصرية .

(٢) كتاب التعديل والتجوير ـ المغني ص ٧٠

(٣) نفس المصدر ص ٢٢٣

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٤ ـ ويقدم أبو هاشم دليلا على هذا الرأي ان الواحد منا لو استوى عنده حال الصدق والكذب فيما له بفعلهما من المنافع حتى علم أنه يصل الى درهم بعينه يحتاج اليه بفعل الكذب او الصدق لم يؤثر الكذب على الصدق بل يؤثر الصدق لا محالة .

انظر : كتاب التعديل والتجوير ـ المغني ص ٢١٥

وكذلك : شرح الاصول الخمسة ص ٣٠٥

الواجبات العقليه :

أدى أخذ المعتزلة بالعقل وأحكامه وتسييس مذهبهم على النظر العقلي الى القول بأن هناك « واجبات عقلية » على الانسان ، ما دام الله قد وهبه هذا العقل ، نحو الله ونحو نفسه .

وبينما كان أهـــل السنة يذهبون الى أن « الواجبـات كلها بالسمع » (١) وأن « العقـــل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب » (٢) ذهب المعتزلة الى أن « المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع » (٣) كما يجب معرفة الحسن واعتناقه ، والقبيح واجتنابه ، بالعقل أيضا (٤) .

وقد سرت هذه القاعدة عند شيوخ الاعتزال ، مع خلاف في بعض التفاصيل ، فكان أبو الهذيل يقول بوجوب المعرفة على المكلف قبل ورود السمع « بالدليل من غير خاطر ، وان قصّر في المعرفـة استوجب العقوبة أبدا. ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح »(٥). والاقدام عليهما. وأثبت هذا أيضا النظام وان قال بخاطرين «أحدهما يأمر بالاقدام واخر بالكف ليصح الاختيار » (٦) . ونحن نجد الرأي نفسه تقريبا عند الجعفرين (جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر) اللذين قالا في تحسين العقل وتقبيحه : « ان العقل يوجب معرفة الله

---

(١) الملل والنحل ـ على هامش الفصل ج ١ ص ٥٣
(٢) نفس المصدر والصفحة
(٣) نفس المصدر والصفحة
(٤) نفس المصدر ص ٥٦
(٥) نفس المصدر ص ٦٥
(٦) نفس المصدر ص ٧٤

تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع » (١) . حتى اذا ما جاء الجبائيان « اتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية » (٢) .

والمقصود بالمعرفة هنا معرفة الله ومعرفة صفاته من حيث أنه موجد هذا الكون . وأنه واحد لا شريك له ، وما يتعلق بهذا من صفات وأحكام . كما ان المراد بشكر المنعم هو أداء الطاعات لله عز وجل بعد ادراك أنه هو الذي أنعم علينا بنعمة الوجود واختيار الاصلح لنا في هذا العالم .

والواقع أن مجرد جعل كل هذا « واجبا عقليا » على المكلف ان يقوم به ــ عند كمال عقله ــ يدل على احترام عميق للعقل وتقدير لا حد له ، الى جانب ما فيه من مسؤولية انسانية كبرى نحو طلب معرفة موجد هذا العالم وأداء واجب الشكر له ، ومعرفة الخير والشر والصالح والفاسد ، والتمييز بين الافعال من الناحية الخلقية ، وهي مهمة جسيمة يلقي بها المعتزلة على عاتق الانسان في مقابل ما يتمتع به من حرية في الارادة والاختيار والفعل .

التكليف العقلي :

وقد نتج عن هذا الموقف ــ كما لاحظ مكدونالد ذلك ــ الايمان بأن في قدرة الانسان أن يهتدي بنور عقله الى معرفة الله سبحانه ومعرفة الفضيلة واتباعها بالطبع ، ثم مضى المعتزلة الى نهاية الشوط فأكدوا أنه من الواجب على الانسان أن يدرك هذين الامرين الرئيسيين ويتوصل اليهما بمجرد عقله والا تعرض لسخط الله ولعنته الابدية (٣) . وهذا هو في الواقع ما يطلق عليه اسم «التكليف

(١) الملل والنحل ــ على هامش الفصل جـ ١ ص ٨٩ (٢) نفس المصدر ص ١٠٠

(٣) Development Of Muslim Theology.... P. 138 ; N. Y. 1926

العقلي » . وهو تعبير مرادف لتعبير « الواجبات العقلية » وان كان قد اطلق للتمييز بين نوعي التكليف عند أهل الاعتزال .

ونحن نعلم أن عدم اعتراف أهل السنة بالعقل في هذا الباب دفعهم الى رفض أي فكرة عن « التكليف العقلي » هذا ، والى القول بالتكليف الشرعي فقط ، أي التكليف الذي يأتي به الرسول عن طريق الوحي ، ورفض ما اعتنقه المعتزلة من وجوب المعرفة وما يلحق بها عقلا . وليس معنى اقرار المعتزلة للتكليف عن طريق العقل أن ينفوا التكليف الشرعي ، والا حادوا عن الاسلام . وهذا ما لم يقله أحد . وانما هم أثبتوا التكليف العقلي مقيدا ، أعني أنه كاف ــ قبل ورود التكليف السمعي أو الشرع . ولا يمتنع اجتماع التكليفين معا ، لكن ما يمتنع هو التكليف الشرعي وحده (١) . وحجتهم في هذا ان التكليف بالسمعيات تابع للتكليف بالعقليات (٢) . ذلك لان هناك ــ كما رأينا ــ ما يلزم عقلا ، وهناك ما يلزم شرعا ، ولكل منهما تكليفه (٣) .

ويدخل في نطاق التكليف العقلي ــ حسب تصور المعتزلة ــ مسائل العلم بالله وصفاته وما يختص به من العدل ، وما يتبع ذلك من معرفة استحقاق الثواب والعقاب ، ونحو ذلك مما يدخل العلم به جملة في نطاق العلم الضروري والعلم به تفصيلا ضمن العقل المكتسب (٤) . وهذا يعني تكليف الانسان معرفة مبادىء رئيسية بعقل ضروري هو من عند الله ، ثم معرفة تفاصيل هذه المبادىء عن طريق التجربة والاكتساب . وهو في الحالتين مكلف بذلك (٥)

---

(١) راجع : المجموع من المحيط بالتكليف · مخطوط ج ٣ ص ١٨٤ ظ ، ١٨٥ و

(٢) فهم بهذا يخالفون أهل السنة من حيث قولهم بانفراد التكليف الشرعي ويخالفون البراهمة من حيث قولهم بانفراد التكليف العقلي · نفس المصدر ·

(٣) نفس المصدر ص ١٨٤ ظ (٤) نفس المصدر ص ٧٦ ظ

(٥) سبقت الاشارة الى رأي أبي علي في هذا أثناء الحديث عن تكليف الانسان ومسئوليته ·

الشريعة العقلية :

رأينا فيما سبقت الاشارة اليه كيف برزت النزعة العقلية في تفكير المعتزلة حتى عمموا حكم العقل في كثير من المسائل المتصلة بالمعرفة والتكليف . وكيف تناولوا القضايا الكبرى بتحرر عقلي فريد سار بعضهم معه الى « شريعة عقلية ... تقوم على أن في الانسان علما فطريا يؤدي بالضرورة الى معرفة اله واحد حكيم»(١).

ومن الضروري أن نقف عند هذه النتيجة التي أشار اليها «ديبور» ونتبين الى أي حد كان المعتزلة جادين في احتضان الشريعة العقلية واعتناقها . فان من المسلم به أن من يقول بهذا القول يكون قد بلغ الغاية القصوى في تعظيم العقل وتقديسه (٢) .

أما من حيث عناية المعتزلة بالعقل واحلاله المكانة السامقة فهو ما يبدو لنا بوضوح من خلال درس مذهبهم وتعقب آرائهم ، وهي روح سارية في هذا المذهب على وجه العموم . وهم على نقدهم للمحدثين واعراضهم عن كثير من الحديث ـ كانوا يتمسكون أشد التمسك بالحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقول

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام · ترجمة د· أبو ريدة طبعة رابعة ص ١٠٥ ·

(٢) وقد اهتم كثير من العلماء الغربيين ـ غير ديبور ـ بالاشارة الى قول المعتزلة بديانة عقلية وبأخلاق علمية تقوم على العقل دون الوحي · كان من بين هؤلاء : ارنست رينان E. Renan في كتابه (ابن رشد والرشدية) الترجمة العربية · ص ١١٨ من طبعة دار احياء الكتب العربية ١٩٥٧ م اذ يذكر ان المذاهب اللازمة للنجاة عند المعتزلة هي من نابضر العقل ، أي ان العقل يكفي للهداية اليها · وكذلك ما كتبه ماكس هورتن Max Horten في كتاب : Philosophischen Systeme Der Spekulatien Theolegen Im. Islam: Bonn. 1912 P.P. 240-267 من أن المعتزلة تأدوا الى أخلاق علمية او طبيعية · ثم ما كتبه ج· أوبرمان J. Obermann في بحث له عن ، مشكلة السببية عند العرب ، نشر في : Wiener Zeitschrift Furdie Kunde Des Morgenlandes مجلد ٣٠ ، سنة ١٩١٦ ـ ١٩١٧ م ص ٦٦ حين قال انه يمكن أن تعتبر طريقة المعتزلة في معالجة مسألة المعرفة بالله والخير والشر ومصادر القيم ، محاولة للتوصل الى أخلاق علمية ·

فيه : « أول ما خلق الله العقل فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فادبر . ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ! ما خلقت خلقا أكرم منك . بك آخذ وبك اعطي وبك أعاقب » (١) . وهم يتمسكون به ليدللوا على قيمة العقل ومكانته .

وهم يقدمون العقل ايضا في مجال معرفة الله سبحانه وتعالى ـ كما رأينا ـ ويذكر القاضي عبد الجبار أن أول أنواع الدلالة أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والاجماع (٢) ثم يقرر أن معرفة الله عز وجل « لا تنال الا بحجة العقل » (٣) ، وهي التي نصل بها الى معرفة الله بتوحيده وعدله ويكون ما عداها فرعا عن هذه المعرفة .

غير أن هذا التمجيد للعقل ودوره في المعرفة كان يقابله ـ كما سبق ـ واجبات عقلية وتكليف عقلي . فلا مفر للانسان من أن يؤدي حق تمييزه عن سائر الخلق ، ولذا فـــان الناس في مذهب المعتزلة محجوجون بعقولهم (٤) أعني أنهم مسؤولون عن أفعالهم بمجرد أن الله منحهم العقل وان لم يكن هناك وحي .

من جملة هذه الآراء والاقوال نشأت شريعة عقلية في أساسها ، معتمدة على الفكر حتى قبل ورود السمع ـ كما رأينا عند معظم شيوخ الاعتزال ـ وتكون الشريعة العقلية في مقابل المعارف التي ينزل بها الوحي (٥) .

على أن أشهر نص جاء في هـــذا الموضوع هو مـــا يحكيـــه

---

(١) احياء علوم الدين . للامام أبي حامد الغزالي . ج ١ ص ٧٤ ـ طبعة صبيح .
(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٨٨
(٣) شرح الاصول الخمسة ص ٨٨
(٤) وحجة العقل هي الاصل في الاستدلال على الله .
(٥) تاريخ الفلسفة في الاسلام . ص ١٠٥

الشهرستاني عن الجبائيين ـ ونلاحظ أنه لم يروه عن سواهما ـ من انهما « **أثبتا شريعة عقلية ، وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الاحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر** (١) .

هذا هو النص الذي عزا للجبائي وابنه القول بالشريعة العقلية، أو الديانة الطبيعية دون سواهما . لكن ألم تكن هناك مقدمات لهذه الديانة القائمة على العقل ؟ اليست هي سوى نتيجـــة للمقدمات العقلية الجلية في تفكير أهل الاعتزال خاصة بعد اتصالهم بالفلسفة وانفتاح عالم العقل المتحرر أمامهم ؟

لا ريب في هذا مطلقا . واذن فنحن انما نناقش رأي الجبائي في الديانة العقلية على أساس أنه امتداد لآراء سابقيه من أهل المذهب ـ على اختلاف في القصد والغلو . وسنرى أن شيخنا كان في هذه النقطة بالذات من أشد الغلاة في الاعتزاز بالعقل ودوره في المعرفة والحكم على الاشياء والافعال . فكأنه كان تعبيرا عن آخر نفحة من نفحات العقل المعتزلي البديع ، وعصارة أقوال المعتزلة عبر عشرات السنين .

يقول القاضي عبد الجبار حاكيا رأي الشيخ في بعثة الرسل : ان أبا علي « يجوز بعثتهم للدعاء الى ما في العقول . وتأكيد العلم والعمل بذلك من دون تحمل (٢) شريعة (٣) » . وهذا النص العام يعني بكل وضوح أن هناك علما في العقل يصل اليـه ، وما دور الرسل ـ في بعض الاحيان ـ الا دعوة الى ما يراه العقل علما وعملا .

(١) الملل ـ على هامش الفصل . ج ١ ص ١٠٠

(٢) هكذا في الاصل ولعلها (أن تحمل) او (حمل) .

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف . مخطوط . ج ٣ ص ١٩٣ ظ . ويعارض أبو هاشم خلو البعثة عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها ، انظر المرافق ج ٢ ص ٤١٣ .

أعني نظريا وعمليا ، وتأكيدهما دون حاجة الى أن يأتي هذا الرسول بشريعة موحى بها ، فان ما يدل عليه العقل من معرفة الله وصفاته وشكر نعمته والتمييز بين الخير والشر كاف لحياة الانسان من حيث المبادىء الرئيسية لهذه الحياة .

هذا هو مفهوم الشريعة العقلية في مجمله . ولعل الجبائي يكون بتقريره لهـا قد سبق الى ما نادى به أفلاطونيـو كمبردج Cambridge Platonists في القرن السابع عشـر الميلادي وعرف باسـم « الديانة الطبيعية Natural Religion » وما دعوا اليه من استقلال العقل بدين لا يعتمد على الوحي في أساسه . ولا بأس هنا من بعض الاحاطة بفكرة هذه المدرسة ومدى مشابهتها لفكرة المعتزلة .

فقد ارتأى افلاطونيو كمبردج (١) أن في الامكان تأسيس دين طبيعي يستنبطه العقل الذي هو ملكة الادراك والحكم على الاشياء . وأنه ما دام العقل على هذه القدرة فانه لا بد أن يصل الى معرفة الله الذي هو « أعرف الاشياء في العالم » ، ويتوصل بالتالي الى دين طبيعي تتلخص حقائقه في أن الله موجود وخير حكيم وعادل .

---

(١) هم جماعة يكونون مدرسة لاهوتية نشأت في جامعة كمبردج بانجلترا وازدهرت ما بين عام ١٦٣٣ ـ ١٦٨٨ م . ومن أعلامها : هربرت اوف تشاربري Herbert Of Cherbury وكدوورث Cudworth وكمبرلاند Cumberland ووتشكوت Whichcote ومور More راجع ERE مادة : Camb. Plat. وقد وجد الدين الطبيعي مجالا له في تفكير الفلسفة الانجليزية خصوصا عند جون لوك (J. Locke) وتولاند (J. Toland) وتندال (M. Tindal) ثم في فرنسا والمانيا عند فولتير (Voltaire) وريماروس (Reimaros) وان كان الدين الطبيعي ـ أو العقلي ـ قدتطور تطورا قربه من الالحاد بتعطيل الارادة الالهية والاعتراف بوجود الله بمعزل عن شؤون العالم . راجع : مدخل الى الفلسفة . تأليف أزفلد كولبه ترجمة : الدكتور أبي العلا عفيفي . ص ٢٤٧ـ٢٤٩ .

غير أن الحقائق عامة يمكن أن تنقسم قسمين : حقائق طبيعية، وحقائق موحى بها . ولكن هذا ينبغي أن يعني أن ما جاء في الكتب المنزلة متفق تمام الاتفاق مع عقولنا ومناسب له . وبهذا لا يوجد تعارض بين الدين الطبيعي والوحي (١) . ومن الممكن ملاحظة الشبه التريب بين تصور كـــل من أفلاطونيي كمبردج والمعتزلة للوحي والعقل وتقديم كل منهماللعقل واحتفائه به .

ولعله من الطريف أن تتخذ هذه المدرسة اللاهوتية الانجليزية موقفا من الكنيسة يقارب الموقف الذي اتخذه أهل الاعتزال مـــن السنة (٢) وأن يعين المعتزلة خمسة أصول لا يكون المعتزلي معتزليا الا بها ، ويحدد هوبرت أوف تشربري H. Of Cherbury خمسة مبادىء كأسس للديانة الطبيعية تشابه كثيرا ما يذهب اليه أهل العدل والتوحيد . هذه المبادىء التي حددها هربرت أوف تشربري هي :

١ ـ يوجد كائن أعظم هو الله .

٢ ـ نحن مدينون له بالتعظيم .

٣ ـ أفضل طريقة لتعظيمه هي الفضيلة مع التقوى .

٤ ـ يجب على الانسان أن يندم على ذنوبه .

٥ ـ ان خيرية الله وعدله يقتضيان ثوابا وعقابا في هذه الحياة

---

(١) ERE مادة Camb. Plate

(٢) مدخل الى الفلسفة ص ١٢٦

والحياة الاخرى (١) .

وعلى كل حال فنحن لا يمكن أن نقطع بأخذ افلاطونيي كمبردج عن المعتزلة ، وان كانت كتب الفلسفة والكلام الاسلاميين قد وصلت الى أيدي الفلاسفة ورجال اللاهوت الاوربيين منذ وقت طويل ، ومن المحتمل أن تكون الترجمات اللاتينية قد حملت بين طياتها آراء المعتزلة ومذهبهم وعرف رجال الفكر الاوربي ما عندهم بما فيه من احتفاء بالعقل وتقدير لمكانته .

ولنعد الان – بعد هذا الاستطراد القصير – الى شيخنا أبي علي فنرى أنه على الرغم من تأكيده أهمية المعرفة العقلية وقوله بشريعة العقل لا يعمد الى انكار ضرورة النبوة وأهميتها . فان للنبي مهمة كبيرة هي تبيان « مقدرات الاحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر » (٢) وهو يعني ايضاح العبادات وكيفياتها من صلاة وصوم وزكاة وحج ونحوها ، وتعيين مواقيتها . وهي أمور لا تدخل في نطاق النظر العقلي أو التأمل الفكري الذي تنحصر مهمته في معرفة الخالق وصفاته والتمييز بين الحسن والقبيح . كما أن بعثة الرسل أيضا قد تكون تأكيدا للرسالات السابقة الى جانب أنها تأكيد لما يصل اليه العقل (٣) . أو كما يعبر الايجي : « لتقرير الواجبات العقلية وتقرير الشريعة المتقدمة » (٤) .

وليس في هذا تعارض مع الشريعة العقلية ، اذ أن شرط هذه

---

(١) أنظر ERE مادة : Cam. Pla. وانظر : Geschichte Der Philosophie, تاليف مسر A. Messer جـ ٢ ص ٣٤ – ٣٥ طبعة ليبزج ١٩٢٣ وكذلك : مدخل الى الفلسفة ص ٢٤٧ – ٢٤٩ – وقارن بين هذه المبادىء وأصول المعتزلة الخمسة .

(٢) ملل – على هامش الفصل ص ١٠٠ جـ ١

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف . مخطوط جـ ٣ ص ١٩٣ و

(٤) المواقف جـ ٢ ص ٤١٣

الاخيرة كونها قبل ورود السمع ، فاذا جاء السمع كان من الواجب اتباعه ، وبهذا يجتمع التكليف العقلي والتكليف السمعي ليكملا الوجود الانساني من جميع نواحيه .

وعلى كل حال ، فانه يبدو أن هذا القول من شيخنا كان مما اشتهر عنه ولم يثبته في كتاب له « ولم يكن ذلك بمذهب مصرح لابي علي ومن جرى مجراه » (١) كما يقول القاضي عبد الجبار .

ولعل ما قاله القاضي يرجع الى دفع تهمة أبي بكر الباقلاني القائلة بالشبه بين المعتزلة والبراهمة في موقفهما من النبوة (٢) . فان عبد الجبار يؤكد أن أبا علي وصحبه ما ذهبوا هذا المذهب الا حين كلموا البراهمة الذين زعموا أن ما في العقول مخالف للشرعيات. فكان رد المعتزلة : أن النبوة تأكيد لما في العقول ودعاء اليها « فدفعوا بذلك قولهم بقبح البعثة أصلا » (٣) .

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ج ٣ ص ١٩٥ و · وجدير بالملاحظة ان الشيخ كان غالبا لا يثبت في تصانيفه ما يثير اللغط حوله من آراء ذات خطر من مثل هذه المسألة ومسألة التفضيل والامامة وانما يكتفي بالكلام فيها شفاها حتى لا يقدم لخصومه سلاحا ضده ·

(٢) التمهيد · ص ٩٦،١٠٧،١٠٩ طبعة القاهرة ١٩٤٧

(٣) المجموع من المحيط بالتكليف ج ٣ ص ١٩٥ و ·

ويقول ديبور (تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٠٥) في تعليقه على الشريعة العقلية او الديانة الطبيعية كما يسميها : « وبهذا الرأي الاخير سار بعض المعتزلة مع مذهبهم الى أقصى نتائجه المنطقية . فخرجوا بذلك عن اجماع الامة الإسلامية · وبعد بهم مذهبهم حتى صاروا في واد ودين الجماعة في واد » ·

ولا جدال في أن هذا القول اجحاف كبير ورمي بالتهمة الجارحة على غير أساس متين · فان المعتزلة لم يقولوا ـ كالبراهمة ـ بأن العقل وحده كاف للمعرفة الا في المبادىء الكبرى · ولم ينكروا النبوة ولا التكليف الشرعي بل ان النبوات عندهم الطاف ، وعند بعضهم ان اللطف واجب على الله . فالنبوات واجبة عليه سبحانه من حيث صلاحها للناس وهم جعلوا من التكليف الشرعي معوانا للتكليف العقلي غير مناقض له · وكل ذي وعي لا ينكر ان للعقل دورا كبيرا في حياتنا ـ سواء قبل بعثة الرسل او بعدها ـ وأن الشرع ذاته لا يفهم الا على ضوء العقل وعن طريقه · فأي بعد في هذا عن دين الجماعة وأي خروج عن اجماع الامة الاسلامية ؟!

الآراء السياسية

عرف المعتزلة منذ البداية الاولى لنشأتهم بصلتهم بالسياسة وبالدولة العباسية وخلفائها وأمرائها . وهي صلة بدأت بين عمرو ابن عبيد وأبي جعفر المنصور ، ثم نالها شيء من الفتور فيما تلا ذلك حتى عهد المأمون الذي استطاع المعتزلة فيه ـ وفي عصر المعتصم والواثق ـ أن يقنعوا الخلفاء بمذهبهم وضرورة نشره بالحجة وبالترغيب والترهيب ، مما لا مجال للافاضة فيه الآن .

لكن ما نود تأكيده هنا هو ما ذهب اليه كثير من المؤرخين ومن كتب تاريخ الاعتزال (١) من اعتماد المعتزلة على السلطة الحاكمة في بث أصولهم وارتباطهم الوثيق بالامراء والوزراء وبالسياسة على وجه العموم .

فقد كان المعتزلة قوما عمليين واقعيين يتلمسون نشر دعوتهم لتحقيق دولة الاعتزال حتى وان ركبوا في هذا متن بحر السياسة القُلَّب وساروا فوق رمالها الناعمة الخادعة .

لكن السلطة ـ كما نعرف ـ لم تلبث أن تنكرت لاصدقائها وادارت لهم ظهرها منذ بداية عصر المتوكل الذي تدرج في التنكر للمعتزلة يوما بعد يوم ، حتى اذا اغتيل كان هؤلاء بعيدين عن

---

(١) انظر مثلا : ضحى الاسلام ، لاحمد امين ج ٣ ص ١٩٦ طبعة سادسة و : المعتزلة ، لزهدي جار الله ص ١٥٨ وما بعدها .

كل سلطة نائين عن أي نفوذ . اللهم الا بقايا مجد زائل ، وأمير هنا وآخر هناك لا زالوا يدينون في حذر لفكر المعتزلة بالولاء .

فكان من سوء طالع أبي علي اذن ـ كما بينا في بداية الحديث عنه وعن عصره ـ أن يظهر في فترة كانت فيها ليالي الاعتزال مظلمة حالكة الظلمة ، فلم يُقدر له أن ينال حظوة كبيرة أو يسهم في خدمة مذهبه بنفوذ . فكان عليه أن يعتمد على ماله ليعيش ، وعلى علمه ليدافع عن مذهب ضد هجمات أهـــل الحديث والسنـــة ومختلف الطوائف الاخرى .

وقد أشرنا من قبل الى ما كان يتمع في تلك الفترة من قلاقـــل سياسية ، مثل ثورة الزنج والقرامطة والحركـــات الانفصالية في أطراف الدولة العباسية ، وسيطرة الاتراك على الحكم ، الى جانب الفساد السياسي المتفشي في قصر الخلافة وقصور الامراء ، وتدخل النساء والخدم في تسيير دفة الحكم .

ورغم ان أبا علي كان يحب ان يتصل بذوي السلطان فـــان الاحوال لم تسمح له بالظهور في قصور الخلافة ووزرائها كما ظهر من قبل ثمامة بن اشرس في عهد الرشيد والمأمون والنظام والجاحظ والاصم وهشام الفوطي عند المأمون والمعتصم ثم ابن ابي دؤاد في بلاط هذا الاخير وابنه الواثق (١) هذا الى جانب ان المعتزلة أخذوا يتعرضون لنقمة من كانوا قد اضطهدوهم من قبل . فصار خصومهم يكيدون لهم كل كيد ، وبات الخلفاء ينفرون منهم كل النفرة .

---

(١) وكانت علاقة النظام معروفة بجعفر البرمكي أيضا . وصلة الجاحظ بابن الزيات وابن ابي دؤاد مشهورة . كما كان السلطان يكاتب ابا بكر الاصم .
وكان اذا دخل هشام الفوطي على المأمون تحرك هذا حتى كاد يقوم . طبقـــات المعتزلة . ص ٥٠ ـ ٦١ .

ومن الجائز أن يكون مجيء ابي علي الى بغداد مرتين ــ كما سبق ــ هو بقصد الاتصال بذوي السلطان ــ رغم هذه الحال التي وصفنا ــ لكن لا يعلم أن ذلك أدى الى نتائج عملية وان كان الشيخ استطاع أن يحقق نجاحا محليا في هذا السبيل ، فكان على علاقة ببعض المتصرفين للسلطان كما يدعوهم ابن المرتضى ، وكان بعضهم يحتسبه للطعام فيجيب (١) او كانت تجري في مجالسهم مناظرات بينه وبين معارضيه (٢) لكنها علاقة لم تكن تتعدى المجالسة النادرة أو المشاركة في الطعام مرة أو بضع مرات . وهو مع هذا كان يلقى معارضة وانكارا من جانب أصحابه وتلاميذه . خصوصا ممن كان في طبعه شدة وفي خلقه زهد ، مثل محمد بن عمر الصيمري الذي حكى الجشمي أنه « أنكر عليه ذلك » فرد عليه أبو علي بقوله : « ألست تعلم أن طعامه الذي يقدمه الينا مما يشتريه ؟ وأن الغالب من شرائهم أنهم يشترونه لا بعين المال .. أفما تعلم أن ذلك ملكه وأنه مما يحل تناوله ؟ » (٣) فقد بلغت العلاقة بين المعتزلة والحكام حدا من السوء جعلهم يتجادلون في جواز مخالطة هؤلاء أو عـــدم جوازها وتحليل طعامهم وتحريمه .

ولما كان المعتزلة أصحاب مبدأ فان نفورهم من الدولة التـــي أصبحت ساخطة عليهم لم يكن أقل من نفور الدولة منهم . وسنرى فيما يلي أن منهم من كان يعتبر بغداد ــ وهي مركز الدولة ومستقر وجوهها ــ دار كفر . وكان أبو هاشم يجد غضاضة في أن يأخــذ شيئا من بعض الامراء كان يمده به ويأسف لاضطراره الى الاخذ

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٩٦ .
(٢) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٣ « ورووا ان المتكلمين اجتمعوا وفيهم أبو علي عنـــد ابن هشام العامل ...... » .
(٣) نفس المصدر ص ٦٧ ظ .

« من هؤلاء السلاطين » (١) .

وعلى كل حال ، فان انقلاب الامر على أهل الاعتزال جعل بعضهم عرضة للمصادرة . أعني مصادرة أموالهم والاستيلاء عليها من قبل الدولة — وهو ضرب من التأميم كما ندعوه الآن .

وكان أن صودر الجبائي هو الآخر في ضياع له بما قيمته ألف دينار تحملها عنه أحد الولاة الذين كانوا يميلون الى الاعتزال ، وهو ابو الحسين أحمد بن خلف الحشري (٢) .

وبخلاف هذا فاننا لا نعثر على شيء يبين لنا موقف شيخنا من الاحداث التي كان يموج بها ذلك العصر ولا مدى معارضته أو تأييده لاي منها وان كنا نعلم أن لاستاذه أبي يعقوب الشحام اسهاما في الدواوين حين أمر الواثق أن يُجعل مع أصحابها « رجال من المعتزلة ومن أهل الدين ... فجعله (ابن ابي دؤاد) ناظرا على الفضل بن مروان ، فقمعه وقبض يده عن الانبساط في الظلم » (٣) ثم كان لهذا الاستاذ ايضا ضرب من الصلة — بالاكراه — مع الزنج وقائد ثورتهم علي بن محمد ، فقد أخذه هؤلاء من البصرة الى عسكر زعيمهم الذي رغب فيه وفي صحبته . لكن الشحام هرب من عسكره وخرج الى البصرة (٤) .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٦٨ و .

(٢) وجاء في «شرح عيون المسائل » ج ١ ص ٦٤ ظ أن ابا علي كان اذا ذكر ابن الحشري تمثل ببيت عمران بن حطان (الخارجي المعروف) .

لو كنت مستغفرا يوما لطاغية كنت المقدم في سري واعلاني

ولا يمكن فهم هذا الاستشهاد او التمثل الا على ضوء موقف القاضي عبد الجبار بن احمد من الصاحب بن عباد حين ادانه بعد موته لعدم توبته . فلعل ابا علي يقصد انه لن يستغفر لابن الحشري لارتكابه الاثم دون توبة ، اذ هو لو فعل ذلك لخالف أصحابه المعتزلة ، وعلى أية حال فان النص مبتور ولم يأت في سياق حديث متتابع . وان موقف الجبائي — على أساس تأويلنا هذا — ليعتبر سابقة احتذاها القاضي عبد الجبار فيما بعد وان كان للسياسة في الحالتين — كما يبدو — دخل كبير . انظر نفس المصدر ص ٨٩ ظ .

(٣) طبقات المعتزلة ص ٧٢ .

(٤) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٥٩ و .

ونحن نلاحظ أن تعيين الشحام في وظيفة المراقب على صاحب الخراج كان في عهد الواثق وباختيار ابن ابي دؤاد . ولم يكن الامر قد خرج من يد المعتزلة بعد .

فلما جاء تلميذه الجبائي لم يتسن له شيء مما كان لاستاذه . أما بالنسبة للزنج وقائدهم فانه ما من خبر وجدناه يذكر فيه ، الا بيتا أورده ابن النديم في « الفهرست » بمناسبة الحديث عن شيخنا ، فذكر أن أبا علي قال : « ان صاحب الزنج جاءه الخبر بأن فلانا القائد قتل فأنشد يقول :

اذا فارس منا مضى لسبيله
عرضنا لاطراف الاسنة اخر

ولا نستطيع أن نحمّل النص فوق ما يحتمل فنشتمّ منه رائحة التأييد للزنج والاعجاب ببسالتهم وشجاعتهم واستعدادهم للموت في سبيل قضيتهم . فربما يكون هذا التمثل قد جاء في سياق حديث بتره ابن النديم ، وربما كان رواية عابرة كان يحكيها الشيخ عن قائد الزنج الذي رغب ـ كما رأينا ـ في التربي من المعتزلة بتقريب رئيسهم آنذاك ، وهو الشحام .

غير أن الباحث في علم الكلام وتاريخ المعتزلة خصوصا يلاحظ أن هناك قضايا محددة دار حولها الكلام وتشعب ، وكان كل شيخ من شيوخ الاعتزال يضيف جديدا الى ما سبقه ويذهب مذهبا قد يتناسب أحيانا مع اتجاه السلطة وموقفها . وهي مسائل يشترك في مناقشتها المعتزلة والخوارج والشيعة وأهل السنة وغيرهم ، نظرا لوثوق الصلة بين السياسة والدين عند نشأة هذه المذاهب .

من هذه المسائل مسألة : هل الدار دار ايمان أم دار كفر ؟ وهي

قضية تتحدد بالنسبة للمفكر تبعا لتعريف الايمان والكفر عنده ومعناهما في مذهبه . وهذا ما يجعلنا نرى أن كثيرا من أصحاب الفرق يعتبر بلادا اسلامية دار كفر ، لان اهلها لا يتبعون مذهبه .

ويبدو أن ضيق الحال بالمعتزلة في عهد الجبائي دفع شيخنا الى اتخاذ موقف متشدد في هذه المسألة . وهو يعرف دار الكفر بأنها « كل دار لا يمكن فيها احدا أن يقيم بها أو يجتاز بها الا باظهار ضرب من الكفر أو باظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له » (١) .

وطبيعي أن تكون دار الايمان على العكس من هذا الذي ذكرناه . ولما كانت « بغداد » في ذلك العصر هي مركز السلطة ومستقر الدولة والسياسة والسياسيين ، وهي مقياس بقية المدن اذ هي العاصمة ودار الخلافة ، فان وصفها بدار الايمان أو الكفر كان له قيمته حينذاك . ويروي الاشعري أن « بغداد ـ على قياس الجبائي ـ دار كفر لا يمكن المقام بها عنده الا باظهار الكفر الذي هو عنده كفر أو الرضا به ، كنحو القول ان القرآن غير مخلوق وان الله سبحانه لم يزل متكلما به ، وان الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها ، لان هذا كله عنده كفر» . (٢) ويرى ابو الحسن الاشعري أن هذا القياس يجر أيضا الى اعتبار « مصر » وسائر أمصار المسلمين دار كفر فتكون دار الاسلام كلها دار كفر (٣) .

ولا ريب أن في هذا تعميما لم يكن أبو علي يرمي اليه . فقد كانت هناك بلاد اسلامية كثيرة كان القول بالاعتزال فيها لا يزال ميسورا ان لم يكن سائدا والبصرة ذاتها أقرب مثال على ذلك .

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٣٧

(٢)و(٣) نفس المصدر والصفحة

لكن الواضح انه كان هناك تضييق على المعتزلة وحرية في الكلام لخصومهم في مسائل خطيرة مثل مسألة خلـــق القرآن وارادة الله للمعاصي وغيرها ـ خاصة في بغداد ـ وربما كان هذا هو الذي دفع شيخنا الى اتخاذ هذا الموقف منها ووسمها بسمة الكفر .

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهذا أصل من أصول المعتزلة الخمسة التي*لا يكون المعتزلي معتزليا الا باعتقادها ، وهو مبدأ فرض اعتناقه على كل من انضوى تحت راية الاعتزال . الا ان الكلام فيه لم يبلغ مقدار الكـــلام في الاربعة الاخرى التي تشعب فيها الجدل وتفرع . ولعل هذا راجع الى اتفاق جميع الفرق في هذا المبدأ لورود الاية الكريمة : « ولتكن منكم أمة يدعـــون الى الخـــير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عـــن المنكر » (١) وان كان للمسلمين في وسيلة الامر والنهي خـــلاف . فيذهب الخوارج الى أن السيف هو الوسيلة . ويخالفهم خصومهم على درجات ، فيكون باليد عند بعضهم وباللسان عند البعض الاخـــر وبالقلب عند الثالث (٢) .

ولا خلاف بين المعتزلة في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ كما يقول القاضي عبد الجبار (٣) . وانما الخلاف يكمن في أن ذلك هل يعلم عقلا أم سمعا ؟ .

كان ابو علي يقول : « انه يعلم عقلا وسمعا » (٤) . أي أن العقل يدل عليه ويؤيده السمع ، أو الوحي ، في ذلك . وهو يرجح

---

(١) سورة : آل عمران آية : ١٤٠
(٢) راجع : المقالات جـ ٢ ص ١٣٠
(٣) شرح الاصول الخمسة · ص ١٤٢ وهو ايضا «عند السنية واجب» المواقف ص ٤٧٨
(٤) نفس المصدر والصفحة ·

العقل على السمع ، ويبرهن على مذهبه بانه : « لو لم يكن الطريق الى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العقل لكان يجب أن يكون المكلف مغرى بالقبيح ويكون في الحكم كمن أبيح له ذلك » (١) .

ويقف أبو هاشم من هذا الامر موقفا آخر : فيذهب الى أنه يعلم سمعا « الا في موضع واحد ، وهو ان يشاهد واحد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبه بذلك مضض وحرد ، فيلزمه النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس » (٢) .

وانا لنلاحظ في كلام ابي هاشم ذاتية بينة ، اذ لو لم يلحق بالآمر والناهي ضرر ـ وهو الغم لوقوع الظلم ـ لما وجب عليه الامر والنهي . بينما ينظر ابو علي الى المسألة نظرة موضوعية ، ويرجع الى العقل وجوب هذا الامر والنهي وجوبا « مطلقا في ما يدرك حسنه وقبحه عقلا » (٣) .

لكن الغرض من الامر والنهي عند الجبائيين على كل حال ، هو الا يضيع المعروف والا يقع المنكر (٤) وسيان بعد ذلك أن يكون ذلك عقلا أو شرعا .

ثم اننا نجد شيخنا أبا علي يأتي بشيء جديد في هذه المسألة ، هو تقسيمه الامر بالمعروف الى قسمين اثنين : احدهما واجب والاخر ليس واجبا . فقد كان « المشايخ من السلف (٥) اطلقوا القول في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى أن جاء شيخنا ابو علي

---

(١) نفس المصدر ص ٧٤٣

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ١٤٢ وانظر : المواقف ص ٤٧٨ حيث يقول : ان الجبائيين يتفقان في أن الامر والنهي يعلم عقلا .

(٣) المواقف ، قسطنطينية ص ٤٧٨

(٤) شرح الاصوز الخمسة ص ٧٤٢ .

(٥) يعني سلف المعتزلة .

وقسم المعروف الى هذين التسمين . وجعل الامر بالواجب واجبا وبالنافلة نافلة » (١) . وهذا تقسيم لم يعرف قبل الجبائي ، وهو من جملة التدقيقات التي شغل بها المعتزلة في هذه المرحلة من تطور مفهومهم .

التفاضـــل :

ويعبر عنه كذلك بالتفضيل والمفاضلة ، أي النظر في أفضل الخلفاء الراشدين الاربعة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وترتبهم في الفضل . وهي قضية شغلت الكثيرين من اهل الكلام ورؤساء مختلف الفرق ردحا من الزمن . ويلاحظ ما لها من جذور سياسية عميقة نشأت عن الصراع حول الخلافة ، خاصة منذ عثمان بن عفان رضي الله عنه ، صراعا أدى بأصحابه وأتباعهم الى انصدام المسلح في موقعتي « الجمل » و « صفين » الشهيرتين ، وما تبع ذلك من التحكيم وانقسام المسلمين الى احزاب سياسية ـ دينية من انصار لمعاوية وشيعة لعلي وخوارج عليه ومحايدين بين الفريقين . وكان لهذا الانقسام السياسي اثره البالغ في توجيه المذاهب الدينية أو الكلامية فيما بعد .

ومهما يكن فان المعتزلة ـ كما يظهر ـ ناقشوا مسألة التفاضل هذه على أسس نظرية ، اذ لم يكن لهم انحياز واضح لاحد الفريقين . ولذا نجد هذا الاختلاف فيما بينهم في تفضيل أحد الخلفاء الاربعة على الآخر تبعا لما يظهر لكل منهم .

ومنذ البدايات الاولى للاعتزال تكلم واصل بن عطاء في هـــذه

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٦ .

المسألة . وفضل عليا على عثمان ، ولذلك سموه شيعيا (١) ، وتوقف في ذلك بالنسبة لعلي وعمر رضي الله عنهما (٢) ثم اتجه أصحابه ـ من البصرية خاصة ـ بعده الى تفضيل أبي بكر وترتب الائمة في الفضل ترتبهم في الامامة (٣). حتى اذا ما جاء ابو علي وابنه رأيناهما يتوقفان في التصريح بتفضيل أحدهم على الاخر تارة ، ووجدنا موقفا مذبذبا لدى ابي علي تارة اخرى . ثم كان اتباع الشيخين يفضلون عليا على سواه .

وهذا تدرج طبيعي في تغير موقف المعتزلة من مسألة التفضيل ، تمشيا مع احداث السياسة ومجرى الامور ، اذ لم يكن هناك ضير في عصر ازدهار الاعتزال واحتضان الدولة له في القول بفضل أبي بكر ، فلما اضطربت الامور منذ عهد المتوكل واختلطت توقف القوم في الامر ولم يقطعوا برأي لان شوكة الشيعة بدأت تقوى بظهور دويلات لهم في المغرب ومصر وبنشأة البويهيين . وكانت هناك مقدمات واضحة للتقارب بين الشيعة والمعتزلة بعد أن توالتضربات أهل السنة والحديث على مذهب الاعتزال .

وهذا ما انتهى بالمذهب الى تلمس الحماية ـ فيما بعد ـ تحت لواء آل بويه الشيعيين وقدر له أن يزدهر من جديد في عهد الصاحب ابن عباد والقاضي عبد الجبار . وكان طبيعيا أن ينادي هذان

---

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٧٦٧ .

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد مجلد ١ ص ٤ طبعة بيروت ـ دار الفكر . وجاء في كتاب « الامامة » من المغني (ج ٢٠ مخطوط مصور بدار الكتب تحت رقم ب/٢٦٩٨٢) انه « ممن فضل عليا على عثمان واصل بن عطاء ولذلك كان ينسب الى التشيع لان الشيعي في ذلك الزمان من كان يقدم عليا على عثمان » وكان ابو الهذيل ايضا يتشيع لبني هاشم ويفضل عليا على عثمان ، ويسمى لذلك شيعيا . طبقات المعتزلة ص ٤٨ .

(٣) شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٤ .

واتباعهما بأن عليا هو أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في آثار الصاحب وكتب القاضي (١) فقد كان هذان الرجلان صنائع بني بويه وهم الذين احتضنوا الشيعة والاعتزال جميعا .

غير أنه في هذا المجال لا يمكن أن يغفل الباحث عما كان من علاقة وثيقة بين مؤسس الاعتزال واصل بن عطاء وبين الشيعة ، فقد اخذ زيد بن علي ـ رأس الزيدية ـ عن واصل حين جاء هذا المدينة وتحلق حوله وأصحابه معجبين (٢) . وحين أنكر جعفر الصادق مذهبه وتحرش به رد عليه زيد وأغلظ في الرد وقال له : ما منعك من اتباعه الا الحسد لنا(٣). ويروي ابن المرتضي أن زيدا كان لا يخالف المعتزلة الا في المنزلة بين المنزلتين (٤) . كما ان واصلا وعمرو بن عبيد نفسيهما ـ كما يروي ابن المرتضي في مجال اسناد المذهب ـ أخذا عن محمد بن علي بن ابي طالب وابنه ابي هاشم ، بل ان « محمدا ، هو الذي ربى واصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم » (٥) .

فالعلاقة بين المعتزلة والشيعة اذن ذات جذور عميقة ، وهذا ما سنحاول تبين أثره بالنسبة لشيخنا ابي علي الآن . وسنبين مذهب الشيخ في المفاضلة أولا ثم نرى هل غير من مذهبه أم بقي عليه ؟ والى اي حد كان قربه من الشيعة وعلاقته بهم ، وهو ما سيظهر لنا من بحثنا في مسألة الامامة .

---

(١) انظر في هذا مثلا الجزء الخاص بالامامة من كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار ص ١٩١ و

(٢) طبقات المعتزلة ص ٣٣ ، وقد تتلمذ له ـ يعني واصلا ـ وأخذ عنه الاصول فلذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة ، الملل ـ على هامش العمل ج ٣ ص ٣٢ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) نفس المصدر ص ٣٤

(٥) نفس المصدر ص٧

ويظهر مما ذكره الاشعري في « مقالات الاسلاميين » ان شيخنا توقف في بادىء الامر عن تفضيل أحد الائمة الاربعة على الاخر ـ سوى تفضيل عمر على عثمان ـ توقفاً يوحي بالارتباك والحيرة ، وهو غير مبني على اقتناع وحجة وانما عن « جواز » أفضلية أحدهم على الآخر . واحسب أنه من الخير أن نأتي بنص الاشعري كاملا على ما فيه من تكرار . فهو يقول : « وقال قائلون : لا ندري ابو بكر أفضل أم علي . فان كان ابو بكر افضل فيجوز أن يكون عمر أفضل من علي ويجوز أن يكون علي أفضل من عمر . وان كان علي أفضل من عمر فهو أفضل من عثمان لان عمر أفضل من عثمان . وان كان عمر أفضل من علي فيجوز أن يكون علي أفضل من عثمان ويجوز أن يكون عثمان أفضل من علي . وهذا قول الجبائي » (١) . فلا يصح بعد هذا ما أورده الشهرستاني في « الملل والنحل » من ان الجبائيين قالا : « الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الامامة »(٢) لما سبق ، ولما نراه بعد قليل . فان ترتب الصحابة في الفضل ترتبهم في الامامة هو مذهب أهل السنة ومذهب قدماء معتزلة البصرة . وما كان ابو علي وابنه يذهبان هذا المذهب .

لكن الحاكم الجشمي احتفظ لنا بنص يتضح منه علة توقف شيخنا عن تفضيل أحد الائمة على الآخرين والاساس الذي بنى عليه موقفه . قال الحاكم : ان ابا محمد بن عيسى ـ خال أبي هاشم وابن خال أبي علي ـ كان لا يفارق الشيخ في مرضه الذي مات فيه « قال : وكنت أبيت عنده وأبو هاشم عند أهله . فقال ليلة : يا أبا محمد ! اتق الله وادع أبا هاشم . فجئت به . فجعل يكلمه طويلا حتى قال : ما أقدر على اكثر من هذا الكلام (٣) » . قال ابو الحسن

---

(١) مقالات ج ٢ ص ١٣٢ .
(٢) الملل ـ على هامش الفصل ج ٣ ص ١٠٧ .
(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ ظ .

ابن الازرق « فقلت لأبي هاشم : ما الكلام الذي كلمك به ابو علي في الليلة التي دعاك فيها من عند أهله ؟ قال : قال لي ، ان كل من فيه فضيلة ليست في غيره فهو أفضل من غيره في تلك الفضيلة بعينها. ثم قال لي ، احفظها فانها هي التي أخرجتك من النــــار فتدخلك الجنة » (١) قال ابو الحسن : « فاظن أن أبا علي انما وقف في علي وابي بكر من هذا الوجه ، لانه سمع لابي بكر فضائل ليست لعلي وسمع لعلي فضائل ليست لأبي بكر » (٢) .

يؤيد هذا الموقف ما يرويه القاضي عبد الجبار من أن الجبائيين توقفا في ذلك لا بالنسبة لعلي وابي بكر بل بالنسبة للخلفاء الاربعة جميعا « وقالا : ما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الاربعة الا ومثله مذكور لصاحبه » (٣) .

ويؤكد القاضي مرة ثانية توقف الجبائيين في مسألة التفاضل ويقرر أنهما كانا يقولان بالتساوي والتكافؤ بين الفضائـــــل في الأئمة ، بل هما لم يجوزا التفاضل أصلا (٤) ـ كما يقول .

ومن المحتمل أن يكون أبو علي قد اتخذ موقفين مختلفين من هذه المسألة الشائكة ، فان النصوص التي لدينا تدل على تغير موقف الشيخ وميله الى تفضيل علعي في المرحلة الاخيرة من عمره . وهو لعله بدل من موقفه بحكم ما طرأ على أصحابه من ظروف ، وهو لعله

---

(١) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٤ ظ .

(٢) نفس المصدر والصفحة . ويذكرنا هذا بحديث التفاضل بين الملائكة وآدم عليه السلام ، والتفاضل بين الانبياء . فيذكر ابن حزم (الفصل جـ ٣ ص ٢٥) ان الملائكة علمـــت ما لا يعلمه آدم وعلم آدم ما لا يعلمه الملائكة . وعلم موسى أشياء لم يعلمها الخضر وعلم الخضر أشياء لم يعلمها موسى » .

(٣) راجع : شرح الاصول الخمسة ص ٧٦٧ .

(٤) المجموع من المحيط بالتكليف . مخطوط مصور بدار الكتب . مجلد ٤ ص ١٥٠ ر

خالف قدماء معتزلة البصرة تحت ضغط التيارات السياسية الجديدة التي أحاطت به .

ويؤيد ما ذهبت اليه ما يذكره ابن ابي الحديد عن اختلاف المعتزلة في مسألة التفضيل من ان قدماء البصريين ـ كعمرو بن عبيد والنظام والجاحظ وثمامة والفوطي والشحام ـ كانوا يقولون بفضل أبي بكر على علي ، وان البغداديين قاطبة قالوا ان عليا أفضل من أبي بكر « والى هذا المذهب ذهب من البصريين أبو علي محمد بن عبد الوهاب أخيرا وكان من قبل من المتوقفين » (١) .

وعلى كل حال ، فان هناك ظواهر عديدة تشير الى ميل ابي علي للشيعة ومحاولته الالتقاء معهم وهو لا شك مدفوع ـ كما رأينا ـ بذلك التضييق الشديد الذي كان يلقاه المعتزلة من جميع الطوائف الاخرى . كما كان لاقتراب الزيدية في بعض آرائهم من المعتزلة أثره الكبير في تشجيع الشيخ على التقرب من الشيعة ومهادنتهم .

جاء في شرح « المواقف » أن « أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عندنا (أي الاشاعرة) وقدماء المعتزلة : ابو بكر رضي الله عنه ، وعند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة : علي » (٢) فاذا اعتبرنا ابا علي من متأخري المعتزلة شمله القول . لكن السيد الشريف كان يعني بلا ريب من بعد الجبائي من المعتزلة من أمثال الصاحب بن عباد وأبي عبد الله البصري الذي صرح بأفضلية علي بعد الرسول « ولهذا لقب بالمفضل وله كتاب في التفضيل طويل » (٣) .

---

(١) شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٤ .
(٢) المواقف ص ٤٧٤ .
(٣) شرح الاصول الخمسة ص ٨٧٠ .

ثم هناك شيء آخر ذو مغزى كبير ، فقد نقض شيخنا كتاب عباد بن سليمان ـ من متقدمي المعتزلة ـ في تفضيل أبي بكر على علي ولم ينقض كتاب الاسكافي (١) الذي سماه « المعيار والموازنة » في تفضيل علي على ابي بكر (٢) .

الا يدل هذا ـ بكل وضوح ـ على ميل الجبائي الى علي وشيعته؟ وهو ميل لم يكن يجرؤ على اعلانه بصراحة ، بسبب ما يلقاه من معارضة داخل المذهب غالبا ، وعدم استجابة بعض فرق الشيعة له ، وان قدر له أن يظهر بعده بكل جلاء .

وقد بين ابن ابي الحديد موقف الشيخ هذا فقال : « كان يميل الى التفضيل ولا يصرح به . واذا صنف ذهب الى الوقف في تصنيفه » (٣) . فقد كان يخشى التصريح بمذهبه او اثباته في كتاب نظرا للظروف المحيطة به .

ولا يكتفي ابن ابي الحديد بهذا الحكم فيقرر ما سجله القاضي عبد الجبار في كتابه « شرح المقالات » لابي القاسم البلخي « ان أبا علي رضي الله عنه ما مات حتى قال بتفضيل علي عليه السلام» (٤) ثم يضيف الى هذا انه نقل عنه ذلك سماعا ولم يوجد في شيء من مصنفاته (٥) .

ويروي قصة استدعائه ابنه ابا هاشم وحديثه معه في مسألة التفضيل يوم وفاته « وكان قد ضعف عن رفع الصوت ، فألقى اليه أشياء من جملتها القول بتفضيل علي عليه السلام » (٦)

---

(١) هو أبو جعفر محمد بن عبدالله الاسكافي . توفي سنة ٢٤٠ هـ . طبقات المعتزلة ص ٨٨.
(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ ظ .
(٣) شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٤ . (٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) نفس المصدر والصفحة . (٦) نفس المصدر والصفحة .

ونحن لا ندري بعد هذا اي الروايتين نصدق ، ما ذكره الحاكم نقلا عن القاضي في (فضل الاعتزال) ام رواية ابن ابي الحديد نقلا عن القاضي أيضا في (شرح المقالات)؟ !

ان علينا أن نلاحظ هنا ميل الشيعة الى ضم أبي علي الى صفهم في تفضيل علي . ولهذا فهم مستعدون بالطبع لقبول اي مقالة تدل على ذلك ، خاصة وان الشيخ لم يترك أثرا مكتوبا يشير بالتحديد الى موقفه .

غير انه لا يمكن غض الطرف عن محاولة الشيخ للالتقاء مع الشيعة التي لا تبدو في مسألة التفاضل فحسب ، وانما هي تبدو ايضا واضحة في مواطن أخرى كثيرة من اقواله وأفعاله .

فقد كان ابو علي مثلا اذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي والحسن والحسين وفاطمة : « انا حرب لمن حاربكم سلم لمن سالمكم » يقول : « العجب من هؤلاء النوابت (١) ، يروون هذا الحديث ثم يقولون : (معاوية) !! » (٢) .

وكان يروي عن علي : ان رجلين أتياه فقالا له : ائذن لنا في أن نصير الى معاوية فنستحله في دماء من قتلنا من أصحابه » فقال لهما علي : « اما ان الله قد احبط اعمالكما بندمكما على ما فعلتما » (٣) . ونحن هنا نلمس عطفا واضحا على موقف علي رضي الله عنه لا يخفى على الناظر في هذين النصين .

لكن الجبائي لا يكتفي بمجرد القول في ميله للشيعة ، بل يذهب فيه شوطا بعيدا يصل الى حد أن يبتدىء « باملاء كتاب يذكر فيه أن شيعة علي هم المعتزلة !! » (٤) . لكنه وجد من أحد فروع الشيعة ـ أعني الرافضة ـ نفورا وعدم قبول ، بل رميا بالنصب

(١) يعني طائفة من أهل الحديث .
(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٤ و
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) نفس المصدر ص ٦٤ ظ .

والخداع يبرره أصحاب علي من الشيعة الآخرين بجهل الرافضة به وبمذهبه وبحقيقة أهدافه .

ولعل سبب عداء الرافضة للجبائي وغلوهم في هذا العداء هو شجبه لقولهم أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على امامة علي بن أبي طالب ــ وكان هذا القول من أسس مذهبهم (١) . فلم يعترف هو بهذا الكلام ودحضه دحضا شديدا . وكانت له اشتباكات مع رؤسائهم وكتابهم ومصادمات معروفة . مثل ذاك الذي يرويه ابن النديم عن مجلس شيخنا في الامامة مع هشام الجواليقي (٢) أحد متكلمي الشيعة الرافضة بحضرة ابي محمد القاسم بن محمد الكرخي (٣) وكان من نتيجة هذا المجلس ــ أو المناظرة ــ أن شرع هشام الجواليقي في تأليف نقض الامامة على ابي علي « ولكنه لم يتممه » (٤) .

ثم نرى الجبائي يمسك بخناق ابن الراوندي ، فيؤلف ردا على كتابه في الامامة . وكان هذا قد صنفه لحساب الروافض ينصر فيه مذهبهم نظير ثلاثين دينارا ــ كما يقول القاضي عبد الجبار (٥) . فكان كلامه فيه عليه كالبحر الزاخر يورد عليه النقض والافساد حالا بعد حال فيثير في نفس قارئه الاعجاب والتواجد (٦) . وكانت العلاقة بين شيخنا والرافضة تدفعه الى تحقيرهم ونسبتهم الى الكذب ، ففي خبر يرويه « الذهبي » يقول فيه انه وجد على ظهر كتاب عتيق : سمعت أبا عمرو يقول ، سمعت عشرة من أصحاب الجبائي يحكون عنه قال : « الحديث لاحمد بن حنبل ، والفقه لاصحاب ابن حنيفة ، والكلام للمعتزلة ، والكذب للرافضة ! » (٧) .

---

(١) راجع : طبقات المعتزلة ص ٥ .
(٢) أبو مالك الحضرمي ابن مملك الاصفهاني ، او أبو عبدالله بن مملك الاصفهاني .
(٣) الفهرست ص ٢٥٢ . (٤) نفس المصدر ، الصفحة .
(٥) طبقات المعتزلة ص ٩٢ . (٦) شرح عيون المسائل ص ٧١ و
(٧) أنظر : النجوم الزاهرة جـ ٣ ص ١٨٩ طبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٢ وهو ربما يردد بهذا قول الجاحظ : « الكلام للمعتزلة والفقه لابي حنيفة ، والبهت للرافضة ، وما بقي فللعصبية » البدء والتاريخ : ص ١٤٤ .

لكن شيخنا لم يهتم بعداء الروافض له ـ رغم أنهم قسم من الشيعة ـ فقد كان الشيعة انفسهم على خلاف ، وكان أشد الخلاف بين الرافضة الغلاة والزيدية . وربما كان الجبائي يحاول التوفيق بين المعتزلة واتباع زيد بن علي ، فتراه لا يقف عند حد القول والكتابة فيخطو خطوات عملية ايجابية نحو التوفيق بين الفريقين .

فيروي ابو الحسن بن فرزويه هذا الخبر ذا المغزى الكبير فيقول : « وبلغني أن أبا علي **هم أن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر وقال : قد وافقونا في التوحيد والعدل ، وانما خلافنا في الامامة ، فاجتمعوا حتى تكونوا يدا واحدة . فصده محمد ابن عمر الصيمري** »(١) .

ومن هذا كله يتضح أن رغبة ابي علي في التوفيق بين الشيعة والمعتزلة كانت قوية وان لم تبلغ مبلغ القدرة على العمل الايجابي والخروج بالفكرة الى حيز التنفيذ ، لما يجده من معارضة اتباعه له . وهو في سبيل هذا التوفيق ـ الذي كان يرى فيه توحيدا للجهود وتكاتفا في وجه السنة والحديث ـ يبرز نقط الاتفاق بين المعتزلة والشيعة ويهون من نقط الخلاف كمسألة الامامة مثلا . وعلى كل حال فان الجبائي ينفرد وحده بموافقة سائر الزيدية في أن الدعوة طريق الامامة (٢) . وهذا شيء له معناه الخاص .

ان ما نحب التنويه به هنا هو أن ماتم من بعد من اندماج بين المعتزلة والشيعة ـ والزيدية منهم خاصة ـ لم يكن يخلو من بدايات مشجعة على يد الجبائي وأن موقف شيخنا من الشيعة لم يكن على شيء من العداء، بل لعل العكس هو الصحيح . وقد ظهر ميل الشيعة لابي

---

(١) شرح عيون المسائل ص ٦٣ و .
(٢) المواقف ص ٤٦٨ .

علي عند الشريف المرتضى في « أماليه » وعند القاضي عبد الجبار وابن المرتضى وغيرهم من كتاب الاعتزال والشيعة .

ولا تفوتنا الاشارة أيضا الى نشأة الشيخ الاولى في قريتـــه « جبي » وبين قومه « الربعيين » وهم شيعة رفضوا مقاتلة الحسين ونصرة ابن زياد كما رأينا ، وكانت تقـــع خصومات بينهم وبـــين « السعديين » الذين كانوا ينتمون الى أهل السنة (١) فلعل لهذه النشأة تأثيرا في ما رأينا من ميل شيخنا الى أهل التشيع وانصاره .

الإمامـــة :

يتصل بالبحث في المفاضلة بين الصحابة الائمة النظر في الامامة مطلقا، أعني تعيين الامام (٢) أو اختياره ومبايعته والعقد له، وخلعه أو ابقاءه الى غير هذا من المسائل .

ونحن نرى للجبائي في هذا المقام رأيين في الطريق الى الامامة . يورد احدهما الشهرستاني ويذكر الآخر السيد الشريف في شرحـــه للمواقف .

أما الشهرستاني فانه يقرن بـــين الجبائيين في موافقتهما أهل

---

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم . لجمال الدين القاسمي ص ٢١٩ قال انه كانت « تقع عصبيات وحشة بين الربعيين ، وهم شيعة ، وبين السعديين ، وهم سنة ، ويدخل فيها أهل الرساتيق » .

(٢) الامامة لغة هي امامة الصلاة . وعند المتكلمين خلافة الرسول (ص) في اقامة الديـــن وحفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على سائر الامة . كشاف ـ ص ١٣٢ . وقد انصرف معنى الامامة عند بعض الفرق ـ كالشيعة ـ الى الزعامة الدينية الروحية ظاهرة او مختفية . ولهم في هذا اختلافات وانقسامات وآراء عديدة . انظر : ظهـــر الاسلام جـ ٤ ط ٣ ص ١١٢ وما بعدها .

السنة على أن الامامة بالاختيار (١) . ولعل معنى الاختيار هنا هو ان يختار كل امام خلفا له ــ أو وليا العهد ــ يعينه في حياته ويعقد له ، فيبايعه الناس من بعد موت الخليفة . وهذا ما كان يحدث منذ معاوية بن أبي سفيان حين عقد لابنه يزيد . وهو حدث حين أوصى أبو بكر لعمر ، وأوصى عمر لستة (٢) يختارون فيما بينهم واحدا ، فاختاروا عثمان بن عفان رضي الله عنه . وليس معنى الاختيار هنا الانتخاب من قبل عامة الناس ، فان الانتخاب لم يعرف في تاريخ الخلفاء ، اللهم الا اذا اعتبرنا اختيار ابي بكر يوم السقيفة انتخابا .

أما السيد الشريف فانه يثبت أن أبا علي « وافق سائر الزيدية في أن الدعوة طريق الى الامامة » (٣) . وهو قد انفرد في هذا الموقف عن اصحابه جميعا . ولعل معنى الدعوة هنا ينصرف الى قيام رجل يدعو الى نفسه ويجمع الاتباع من حوله ويسعى الى مبايعة الناس له بالخلافة . وكان تاريخ العلوية الزيدية ــ وأولهم زيد بن علي ــ سلسلة دعوات متصلة وثورات متوالية ضد السلطة العباسية (٤) .

فاذا رجحنا رواية شارح « المواقف » استطعنا أن نستخلص منها تأييد الجبائي للثورة ضد الخلافة العباسية ــ المنحرفة في رأيه ــ وثورات العلويين على وجه الخصوص .

وعلى كل حال فان المعتزلة والزيدية والخوارج رأوا أن استعمال السيف واجب « اذا أمكننا ان نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم

---

(١) الملل ــ على هامش الفصل ص ١٠٧ .

(٢) هم : عثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعلي بن أبي طالب وطلحة والزبير .

(٣) المواقف ص ٤٦٨ .

(٤) راجع : تاريخ الاسلام السياسي . للدكتور حسن ابراهيم ج ٣ ص ١٩٢ وما بعدها .

الحق » (١) . وهو رأي كان يعتنقه كثير من المعتزلة وان كان لهم في كيفية الخروج وشروطه خلاف يسير .

أما عن شروط الامام وحكمه فانني لم أجد فيه سوى ما أورده التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون » من اشتراط الجبائية أن يكون الامام قرشيا (٢) . وهذا رأي يتفق مع ما ذهب اليه الاشاعرة ويخالف الخوارج وبعض المعتزلة الذين كانوا يرون أن يتولى الخلافة من هو أصلح لها وان كان عبدا حبشيا (٣) . ولعل في اشتراط ابي علي قرشية الامام ما يتفق مع رأي الشيعة أو العلويين ــ الذين وافقهم في أمور كثيرة .

لكن الشيخ ــ رغم هذا ــ لا يرى مانعا في أن يعقد لغير قريش اذا لم يوجد من يصلح للامامة منهم . ولا يجوز امامة غيرهم اذا وجد من يصلح لها (٤) . ولعل في هذا الشرط الذي يتقدمه ابو علي ما يرضي الطرفين : من يرى تولي الافضل ، ومن يذهب الى أن الأئمة من قريش .

وعلى كل حال ، فانه يبدو مما يحكيه القاضي عبد الجبار أن الجبائي كان لا يرى بأسا في أن يعهد امام الى رجل يعتقد فيه صلاح الامة وخيرها ، وهو الامر الذي ربما يكون اصلا لما ذهب اليه الشهرستاني من تعميم . ويستشهد ابو علي بعهد سليمان بن عبد الملك الى عمر بن عبد العزيز ، فان امامته سليمة عنده وان كان القاضي يذكر أن الشيخ قد « اعتبر في عهد امام الى امام رضا

---

(١) مقالات الأسلاميين جـ ٢ ص ١٢٥ .

(٢) كشاف ص ١٣٢ ولا أعرف مصدره في ذلك .

(٣) مقالات الاسلاميين جـ ٣ ص ١٣٤ ــ والعقيدة والشريعة في الاسلام . لجولدزيهر . الترجمة العربية ص ١٩١ ط ٢

(٤) كتاب « الامامة » من « المغني » ص ٨٦ و .

الجماعة به ولم يقتصر على مجرد العهد » (١) . فرضا الجماعة اذن شرط للاعتراف بامامــــة « ولي العهــد » ، والا كانت الثــورة والخروج (٢) .

فكيف يكون الحال لو عقد لامامين في آن واحد ؟ .
وهل يستمر الامامان في حكم الدولة الواحدة ؟ .

هذا سؤال تردد ، وكان له أساس من تاريخ الصراع بين علي ومعاوية ، وحدث في عهد الامين والمأمون ، وفي أثناء نشوء الدويلات الاسلامية الصغيرة التي ادعى قادتها الخلافة في المغرب واطــراف الدولة العباسية في الشام وفارس (٣) .

فاذا فرض أن العقد كان في نفس المكان لشخصين فان الامامة عند الجبائيين لمن عقد له أولا . فاذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة ، فعند أبي هاشم لا تنعقد امامة واحد منهما كما في ولي النكاح(٤) فلا بد أن يعقد ثانيا لاحدهما . وقد قال أبو علي .. ان الواجب أن يقرع بينهما » (٥) . ونفس ما يكون في العقد ينطبق في حالــــة الدعوة (٦) .

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٤٣ ظ .

(٢) كان أصحاب الحديث ـ أعداء الاعتزال ـ يذهبون الى أن السيف باطل ولو قتلـت رجال وسبيت الذرية وليس لنا ازالة الامام وان كان فاسقا ، عادلا أو غير عـادل ، وانكروا الخروج على السلطان ولم يروه !! مقالات الاسلاميين . ج ٢ ص ١٢٥ .

(٣) لا نعرف رأي الجبائي بالتحديد في هذه الحالة وان كان الاشعري يورد ان قائلين قالوا : يقرع بينهما فأيهما خرجت قرعته كان اماما دون الاخر . وهذا قريب من رأي شيخنا التالي . ومما يؤسف له أن الاشعري في موضوع الامامة لا يحدد الاسماء والفرق غالبـا بل يقول : قال اخرون او قائلون . فحسب . راجع : المقالات ج ٢ ص ١٣٦ وما بعدها .

(٤) يعني أنه اذا وقع تزويج امرأة من رجلين عن طريق وليين مختلفين بطل الزواج والغي عقد النكاح من الرجلين معا .

(٥) شرح الاصول الخمسة . ص ٧٥٧ و : المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٤٣ ظ، ١٤٤و .

(٦) قارن رأي الرافضة بجواز بقاء امامين أحدهما صامت والاخر ناطق . المقالات جـ ٢ ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

انها طريقة سهلة هذه « القرعة » . لكن اترى عليا ومعاوية كانا يقبلان نتائجها . وهما اللذان لم يسلما بنتائج التحكيم على ما للتحكيم من احترام وقبول ؟!

ان آراء شيخنا في الامامة التي وصلتنا لا تكفي لتكوين وجهة نظر متكاملة في الموضوع ، وهو مما لا ييسر مهمتنا في هذا المجال .

لكن رضا الجماعة بالامام عند الجبائي لا غنى عنه لاضفاء الصبغة الشرعية على امامته . وهو لم يستثن من هذا حتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه رغم تفضيله اياه على عثمان ، ورغم تسليمه بصحة عهد ابي بكر اليه ، فربط بين عهد ابي بكر ورضا الجماعة به والا أمكن الخروج عليه (١) .

والامام عند شيخنا غير معصوم من الخطأ ، ويقرر وجوب تقويمه اذا ما عصى أو أخطأ في الحدود الشرعية التي يقيمها والاحكام التي ينفذها (٢) . وهو بهذا يفتح بابا واسعا للنظر في صلاحية الامام أو عدمها ، وللمعارضة السياسية وتقويم المعوج من الامور .

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ج ٤ ص ١٤٤ ظ .
(٢) نفس المصدر ص ١٢٣ و ـ ظ .

الباب الثالث

الأستاذ وتلاميذه

هذا هو الشيخ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من حيث سيرة حياته وتفصيل مذهبه . فقد خرج يسعى حدثا من قريته الصغيرة « جُبَّى » هدفه « البصرة » حاضرة العلم وقصبة المعرفة وكعبة القصاد ومحط الاسلام ، فيهجم على مجالسها ويخالط ارباب النظر ورؤوس المذاهب ويغترف من علوم شيوخ المعتزلة ما يجعله في محل الصدارة من المجالس ويعده ليكون زعيما من زعمائها الكبار وشيخا تذعن له كما لم تذعن لاحد قبله .

تجمع حول هذا الشيخ أهل العدل والتوحيد ، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، يلمون من شتاتهم الذي فرقته الضربات المتوالية ، ويردون تكالب القوي عليهم واجتماع الطوائف ضدهم . وراحوا في مجلسه يلتمسون سند البقاء وقوة الاستمرار ، وفي حلقته ينشدون الزعيم العالم القوي المتمكن .. وقد كان شيخنا هو ذاك الزعيم .

يقول الملطي ـ أثناء تأريخه لشيوخ الاعتزال وحديثه عن أبي علي ـ ما نصه : « ولم يقم للمعتزلة (بعد الجاحظ وعباد) امام مذكور بالبصرة ولا ببغداد الى أن خرج أبو علي محمد بن عبد الوهاب » . (١) والملطي بهذا يتجاوز أبا يعقوب الشحام أستاذ أبي

(١) التنبيه ص ٣٢

علي لانه ـ كما يبدو ـ لم يكن « اماما مذكورا » مثلما كان أبو علي. والواقع أن أهل الاعتزال كانوا ـ أثناء محنتهم وما أصابهم من نكبات ـ في أمس الحاجة الى شخصية من طراز شيخنا تشد من عزمهم وتهدىء من روعهم وتقف في وجه القوى المعادية بعلمها وحجتها بعد ان ضاع السلطان ودالت الدولة. ولسنا ندري ماذا كان يصبح سير الاعتزال في تلك الفترة الحرجة من تاريخه . ولا ماذا يحدث لمبادئه وأصوله التي قدر لها من بعد أن تعيش مائتي سنة من الزمان أو تزيد . وان كان من السهل تصور تلاشي المذهب واندثار أنصاره ـ من البصرة على الاقل ـ بسبب العناء الذي كانوا يجدونه والحرب التي شنت عليهم ، لو أن الشحام لم يكن قد خرج تلميذا في مثل نبوغ أبي علي وعلمه .

جرت المقادير بما كان . وعندما قارب القرن الثالث على الانتهاء كانت حلقة شيخنا تزدان بعدد هائل من التلاميذ والمريدين ، كل يأخذ عنه ويصدر، وينهل من النهر الكبير ويغترف. كان من تلاميذه مثلا : أبو عمر بن محمد الباهلي أوحد أهل زمانه في علم الكلام والاخبار والمواعظ والشعر وايام الناس (١) . وكان منهم أبو محمد عبد الله الرامهرمزي وهو ممن له الرياسة العظيمة والاخلاق العجيبة والكتب الحسان (٢) . ومنهم محمد بن عمر الصيمري الورع صاحب الكتب والمناظرات (٣) ، وأبو الحسن بن فرزويه ذو الحظ الوافر من الادب والشعر ومعرفة الناس (٤) ، وأبو بكر بن حرب التستري وله مسائل وهو في الدين والعلم بمنزلة عظمى (٥) .

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٩٧
(٢) نفس المصدر ص ٩٨
(٣) نفس المصدر ص ٩٦
(٤) نفس المصدر ص ١٠١
(٥) نفس المصدر والصفحة

ومن تلاميذ أبي علي أيضا : الخراسانيون الثلاثة (١) ، أبو سعيد الاشروسني وأبو الفضل الكشي وأبو الفضل الخجندي ، ولهم تآليف ومسائل . وكذلك ، أبو عبد الله الواسطي الذي كان من جلة المتكلمين علي الصوت كثير الاصحاب (٢) ، وأبو الحسين الحصيني (٣) ، وغيرهم من الذين حملوا عنه المذهب وحفظوه .

لكن هناك تلميذين من تلاميذ الشيخ اذا ما ذكرا انتبهت الاذهان وأرهفت الاسماع ، فان لاسميهما وقعا خاصا في الاذن ، لا يستوي فيه معهما الآخرون . أعني أبا هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي وأبا الحسن عليا بن اسماعيل الاشعري .

لم يكن هذان الرجلان تلميذين عاديين للجبائي الكبير - كعشرات غيرهم - بل كانا أكبر من ذلك وأخطر . وان تأثيرهما في علم الكلام والعقائد لاعظم من أن يخفى على أحد ، كما أن سيرة حياتهما وعلاقتهما بأبي علي وأسلوب تفكيرهما وما نتج عن هذا التفكير ليعد من أطرف ما يحدث في مجال العلاقة بين الاب وابنه والاستاذ وتلميذه، وأكبر الشواهد على حرية التفكير واستقلال الرأي وتميز الشخصية واتساع نطاق الاجتهاد مما عرف به مذهب الاعتزال . لقد كان مثل الجبائي الكبير مثل نهر عظيم مندفع في طريقه يتدفق ، فاذا بلغ نقطة معينة خرج منه فرعان يشقان سبيلهما في الارض ، منحرفين عن اتجاه النهر الكبير قليلا أو كثيرا ، لكنهما يصدران عنه على كل حال .

أما الاول فكان ابا هاشم الذي تابع والده في مسائل وخالفه في مسائل ، فجاز لنا أن نعتبره فرعا مستقلا يسير في نفس الاتجاه

(١) نفس المصدر والصفحة
(٢) الفهرست ، لابن النديم ص ٢٤٥
(٣) نفس المصدر ص ٢٤٦

بميل قليل . وأما الثاني فهو أبو الحسن الذي مال ميلا ظاهرا واتخذ مجرى جديدا في أرض جديدة ومنحنى قد يعاكس سبيل النهر الكبير .

وسنتعرض بعد لصلة أبي الحسن بالجبائيين ، وبأبي علي خاصة . أما الآن فقد حان الوقت لان نرى ما كان بين الوالد والولد .

بين الوالد والولد :

كان أبو هاشم ابن شيخنا الاثير وتلميذه العزيز . نشأه على أدبه وعلمه ، ورباه في حجره على الكلام وبصره بمسالك المذهب وطرق الجدل ، ولم يزل به حتى صار ما هو عليه وكان به فخورا جدا (١) .

لكن هذا لم يمنع عبد السلام من اتخاذ سبيل غير سبيل أبيه ، فيستقل بمذهبه ، وينفرد بفرقته ، ويكون من حوله الاتباع والاصحاب (٢) . غير أنه تنبغي الاشارة الى أمر له دلالته ، وهو أن ابا هاشم لم يكن المخالف الوحيد لابيه وأستاذه ، وان كان قد عرف خلافه وخلاف الاشعري اكثر ممن عداهما ، فقد تنوع

---

(١) حكى صاحب « شرح عيون المسائل » أن أبا خليفة القاضي جاء الى أبي علي فأثنى على أبي هاشم فقال ابو علي فخورا : « كذلك اردنا ان يقصد ولا يقصد ! » ج ١ ص ٦٧ ظ

(٢) عقد الحاكم الجشمي في « شرح العيون » فصلا خاصا يشتمل على ذكر من اخذ عن ابي هاشم او عمن هو في طبقته · وبدأ بذكر اصحاب ابي هاشم لكثرة المتقدمين في أصحابه ··· حتى صاروا كأن هذا العلم انتهى اليهم · قال : فمن جملة ما يحكى انه حضّر يوما مع اصحابه مجلسا ، فقال له قائل ـ على وجه ايصال السرور اليه وازالة الغم عنه ـ ان ابا اسحاق النظام لم ير من الاصحاب ولم يرزق منهم ما رزقته وقد كان النظام كثير الاصحاب وفيهم العلماء ! نفس المصدر جـ١ ص ٧٢ و

أصحاب الجبائي الكبير وتلاميذه ونشأ عن هذا التنوع اختلاف في الفهم والرأي زاده في بعض الاحيان حدة ما عرف عن مذهب المعتزلة من جدل وتناظر على البحث والنظر (١) ـ حتى انقسموا ، كما يقول الملطي ، الى عشرين فرقة (٢) . الى جانب ما كانت تتميز بـه تلك المرحلة من مراجعة للمذهب واعادة نظر في أصوله ومبادئه .

وكان أبو علي على خلاف مع بعض معاصريه من المعتزلة ـ وخاصة معتزلة بغداد ـ من مثل أبي الحسين عبد الرحيم الخياط ، فقد رووا أنه لما اراد تلميذه ابو القاسم البلخي الانصراف منه الى خراسان رام أن يمر على أبي علي الجبائي ، فسأله ابو الحسين بحق الصحبة الا يفعل لانه خاف أن ينسب الى أبي علي (٣) . وكان أبو علي يفضل أبا القاسم على أستاذه الخياط (٤) ، كما نقض عليـه كتابه في « الجسم » الذي سبق ذكره ـ مما يوحي بسوء العلاقـة بين الرجلين . وكان أبو الحسن البرذعي ـ من الطبقة الثامنـة من المعتزلة ـ مخالفا للجبائي . وحكى عن أبي علي أنه قال : « كان أبو الحسن اذا كلمني في الخلوة يلين للحق واذا كلمني في جمع أجده بخلاف ذلك » ! (٥) .

وكان أبو بكر الاخشيد ـ من معتزلـة بغداد ـ يحضر مجلس أبي الحسن الكرخي ينفر أصحابه الذين يعمرون مجلسه بوهم انه خالف أبا علي وسائر الشيوخ في مسائل عظم خلافه فيها (٦) حسبما يرويه ابن المرتضى .

---

(١) الانتصار · ص٧
(٢) التنبيه ص ٢٨
(٣) طبقات المعتزلة ص ٨٨
(٤) نفس المصدر ص ٨٥
(٦) طبقات المعتزلة ص ١٠٠

هذه مقدمة ضرورية للحديث عن الخلاف بين الجبائيين وعن عوامله ومظاهره ونتائجه في المدى القريب والبعيد .

لكن .. أليس الافضل ـ قبل أن نفعل هذا ـ أن ندرس حياة أبي هاشم وجوانب تفكيره ـ مثلما فعلنا مع والده ـ حتى تتحدد معالم الصورة وأبعادها ، وتتكون لدينا فكرة عما سنعرض له بعد من نوع علاقته المذهبية بينه وبين ابيه ؟ ..

حياة أبي هاشم

تسميته ومولده :

هو أبو هاشم عبد السلام بن ابي علي محمد من ابنة خاله أبي محمد بن عيسى . المتكلم بن المتكلم . المعتزلي بن المعتزلي (١) . واليه تنسب فرقة الهاشمية (٢) من المعتزلة .

ولا يعين أغلب المصادر التي كتبت عن عبد السلام تاريخ مولده ، وان اتفقت تقريبا في تحديد وفاته بعام ٣٢١ هـ (٩٣٣م.) في نفس اليوم الذي توفي فيه اللغوي المشهور ابو بكر بن دريد الازدي (٣) ــ كما يذكر غالبا .

غير أننا نجد تاريخين مختلفين لميلاد ابي هاشم ، يروي أحدهما ابن خلكان في « الوفيات » (٤) فيقول انه ولد سنة ٢٤٧ هـ. ويتابعه في هذا ابو الفدا في « البداية والنهاية » (٥) . وعلى هذا يكون شيخنا ابو هاشم قد توفي عن اربع وسبعين عاما تقريبا . ويذكر التاريخ الآخر الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » (٦) وابن الجوزي في « المنتظم » (٧) ، وهو أنه ولد عام ٢٧٧ هـ . ولعل هذا التاريخ

---

(١) البداية والنهاية ج ١١ ص ١٢٥

(٢) يقال لها : الهاشمية ، والبهشمية ، والبهاشمة .

(٣) هو محمد بن الحسن بن دريد بن عناهية الازدى صاحب « الجمهرة » (٢٢٣ ــ ٣٢١هـ) انظر : المنتظم في التاريخ ج ص ٢٦١ ــ ٢٦٢) .

(٤) ج ١ ص ٥٢٤ .

(٥) ج ١١ ص ١٢٥ .

(٦) ج ١١ ص ٥٥ ــ ٥٦ القاهرة ١٩٣١ م .

(٧) ج ٦ ص ٢٦١ طبعة حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٧ خ .

الاخير أقرب الى الاخذ به من سابقه لاسباب ، أولها اتفاق أغلب من ترجم للجبائي الكبير على أنه ولد عام ٢٣٥ هـ. ومن غير العادة أن يتزوج الانسان ويولد له وهو لم يتجاوز الثانية عشرة أو الثالثة عشرة عـلى أكبر تقدير ، اذا ما أخذنا برواية ابن خلكـان وأبي الفداء .

على أننا تجاوزنا عن هذه النقطة فان الروايات تذكر أن أبا علي قال حينما أنبىء بولادة عبد السلام ـ انه نظر في النجوم فعلم أنه سيأتيه ولد يخرج من بين فكيه كلام الانبياء . فان صدقت هـذه الرواية فانه لا بد لنا من افتراض سن أكبر لابي علي حتى يتسنى له الاهتمام بعلم الفلك ويتوصل الى الدراية بالتنجيم . ونحن نعلم من أكثر من مصدر أنه عني بالتنجيم، مما يرجح الرواية القائلة انه نظر في الطالع يوم ميلاد ابنه .

أما الامر الثاني فهو ما يذكره الخطيب البغدادي على لسان هلال ابن المحسن(١) من أن ابا هاشم مات في ليلة السبت الثالث والعشرين من رجب (٢) سنة احدى وعشرين (وثلثمائة) قال : « وكان عمره ستا واربعين سنة وثمانية اشهر واحدى (واحدا) وعشريـن يوما » (٣) . فيكون مولد ابي هاشم على هذا الاساس أواخر عام ٢٧٥ هـ. تقريبا .

الا أن الخطيب يقول أيضا : « حدثنا التنوخي عن أبي الحسن أحمد بن الازرق قال : قال ابو هاشم .. ولدت في سنة سبع وسبعين ومائتين » (٤) .

---

(١) ٣٥٩ ـ ٤٤٨ د . ترجمته في : تاريخ بغداد . للخطيب البغدادي .جـ٤ ص ٧٦

(٢) في كثير من المصادر ان الشهر كان شعبان ـ راجع كتب طبقات المعتزلة . وفـي رواية اخرى عن ابن الازرق انه مات في شهر رجب أو شعبان ـ تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(٣) تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(٤) المصدر السابق ص : ٥٥ وانظر : المنتظم ـ لابن الجوزي جـ ٦ ص ٤٦١ ط حيدر اباد الدكـن .

ولنابعد هذا أحد أمرين : اما القول بأن أبا علي رزق بولده عام ٢٧٥ هـ. على اساس ان ابا هاشم عاش ستا واربعين سنة. واما القول بأنه ولد عام ٢٧٧ هـ. على أساس خطأ في النسخ حين قال انه ولد سنة ٢٤٧ هـ. لقرب في الرسم بين (سبع وسبعين) و (سبع واربعين) .

فيكون ميلاد ابي هاشم في البصرة ـ كما يغلب على الظن ـ وفي احدى هاتين السنتين من ابنة خال ابي علي كما ذكرناه .

حياته الشخصية :

لم يهتم مؤرخو علم الكلام بالحديث عن حياة من يكتبون عنهم قدر اهتمامهم ببسط مذاهبهم وشرح آرائهم ونظرياتهم . ولذا فانه يصبح من العسير على الباحث أن يحصل ، فيما يتعلق بالمسائل الشخصية ، على صورة كاملة لمن يترجم له. وكل ما يستطيع الباحث عمله هو ان يجمع بعض الشذرات المتناثرة التي تعرض له ، منثورة قصيرة موجزة ، في سياق الحديث ، ليشكل منها ـ بقدر الامكان ـ الصورة المطلوبة .

لكن مؤرخا كبيرا لشيوخ المعتزلة ـ هو الحاكم الجشمي البيهقي ـ ترك لنا ، لحسن الحظ ، نصوصا فيما يتعلق بحياة هؤلاء الشيوخ ، وذلك في كتابه « شرح عيون المسائل » (١) . ونحن نستطيع من خلال هذه النصوص فهم حياة أبي هاشم ـ ولو فهما جزئيا ـ ومعرفة صفاته واخلاقه ، مستعينين بما يصادفنا من نصوص أخرى نكمل بها ما ينقصنا .

---

(١) مصور مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم ب/٢٧٦٢٥ .
والحكم ينقل عن كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) للقاضي عبد الجبار بن احمد الاسد ابادي مخطوطة يحققها الان ويعدها للنشر الاستاذ فؤاد السيد امين المخطوطات بدار الكتب المصرية .

ان اول ما يبدو لنا من هذه النصوص ان شيخنا لم يعش حياة سعيدة ، فلم يستمتع بوفرة المال ، أو حتى كفاية العيش . وكانت حياته حياة ضنك ومشقة وفقر . فهو في هذا على عكس ما كان عليه ابوه ـ خصوصا في أول حياته ـ حين كان في كفاية من مال ابيه ، وقد استطاع ان يستعين على طلب العلم بذلك المال حتى نفد . فلما أنجب عبد السلام كان قد قل ماله ، فما شب الولد حتى كان ابوه يتعرض للمصادرة ويحمل عنه المال الى أن مات وعليه دين ، « وكان ابو هاشم يذكر هذا في جملة شكواه » (١) .

وكان ضيق الحال بعبد السلام يدفعه احيانا الى رد الباب على نفسه . وكان يظهر من غمه وبكائه بسبب ذلك ما تضيق له صدور أصحابه .

فيحدثنا ابو الحسن بن الازرق ـ وكان ممن يأنس لهم أبو هاشم ـ عن حادثة من هذا القبيل ، استدعاه فيها صحب الشيخ . قال : « فدخلت واجتهدت في الوصول اليه ، وحدثته فقال : بالله كيف لا اغتم وقد دفعت الى أن آخذ من هؤلاء السلاطين (٢) وأرغب اليهم ، وقد كان لوالدي رحمه الله ما يقارب سبعين حصة ما خلف علينا منها شيئا ؟! » (٣) . فقد كان في عبد السلام أنفه من معاشرة الحكام ومخالطة ذوي السلطان ، على عكس ما كان والده ، وكان احتياجه الى مساعدتهم المادية له مما يضيق له صدره ويكدر عليه حياته .

---

(١) شرح عيون المسائل ، ج ١ ص ٦٧ ظ .

(٢) لعله يعني بعض الولاة الذين ساعدوه وأباه كأبي الحسن بن المنجم وابن الحشري .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص٦٧ ظ ـ ٦٨ و .

ونحن لا نعرف شيئا عن صنعة أو حرفة كان يزاولها الشيخ ، الا صناعة الكلام وحرفة النظر . لكن هناك نص في «شرح العيون»(١) نستطيع ان نستخلص منه أنه ربما كان يتولى أمر الزراعة في حقل لابيه ، وربما كان ذلك في صغره او شبابه . حين كتب اليه ابوه ذات مرة أن يجمع ما حصل في كن قبل هجوم الليل ، ففعل (٢) .

فاذا افترضنا ان اعتماد الشيخ في حياته كان على مساعدات تأتيه من « هؤلاء السلاطين » وأنه لم يكن ذا مال ولا صناعة ولا بساتين ، لم نكن بعيدين عن الصواب كثيرا .

وقد لبث أبو هاشم ـ فيما يبدو ـ حياته مقيما بين البصرة والعسكر ، الى عام ٣١٤ أو ٣١٧ حين قدم الى بغداد (٣) وسكنها الى ان توفي بها (٤) .

أهله واولاده :

لا نعرف الكثير عن زوج عبد السلام ولا عن اسرته . لكن نصا يورده الحاكم يدل على أنه كانت له زوجة ذات لون أسمر ، وان لم يذكر مقدار هذا الاسمرار ! فقد اشتاقت نفس ابي هاشم يوما الى « شيء من البياض » وألمح بهذا لبعض خاصته ، فأسرع أبو الحسن

---

(١) جـ ١ ص ٦٩ ظ

(٢) انظر فيما سبق من هذا البحث .

(٣) شرح العيون جـ ١ ص ٦٨ ويقول انه جاء بغداد سنة ٣١٧ هـ . وفي (الفهرست) ص ٤٢٧ انه جاءها سنة ٣١٤ هـ .

(٤) تاريخ بغداد . جـ ١١ ص ٥٥ .

ابن فرزويه (١) واشترى له جارية بيضاء بثمن كبير ، واهداها له . (٢) .

وقد بلغنا ذكر ثلاثة من اولاده ، ولا ندري ان كان قد رزق باكثر منهم ام لا . ولا نحيط علما بترتبهم في الولادة الا حدسا .

أما اولهم فهو أبو احمد بن ابي هاشم (٣) وهو ابن هذه الجارية البيضاء التي اشتراها ابو الحسن بن فرزويه لابي هاشم (٤) . وهو معتبر من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة عند الحاكم الجشمي (٥) الذي يقول عنه انه « هو النجيب من اولاده ، وله درجة في العلم » (٦) وقد يذكر عنه الحاكم بعض الآراء . ومن نجباء أولاده أيضا ابنة له تدعى فاطمة ، كانت ـ كعمتها ابنة ابي علي ـ ذات اهتمام بالعلم والمعرفة وذات نظر في مسائل ابيها ومذهبه ، ويحمل لها اتباع أبيها قدرا من الاحترام ، حتى ليروي عبد الرحمن السيوطي في « صون المنطق » عن مغالاة أصحاب أبي هاشم في تقدير فاطمة هذه أنهم كانوا يقولون عنها أنها « أعلم بالله وبطريق الحق

---

(١) من الطبقة التاسعة عند ابن المرتضى . أخذ عن ابي علي وكان يميل الى ابي هاشم .

(٢) شرح العيون . ج ١ ص ٧٣ ظ .

(٣) يورده ابن المرتضى باسم «احمد» . انظر طبقات المعتزلة ـ ص ١٠٩ .

(٤) طبقات المعتزلة ص ١٠٩ .

(٥) وهو يأخذ عن القاضي عبد الجبار وينقله عنه ابن المرتضى .

(٦) شرح العيون ج ١ ص ٧٣ ظ . ومما يذكره قوله : « ان كتاب ابن الراوندي الذي صنف في فضائح المعتزلة تاج لنا ، لان من صنف تلك الكتب رادا على الاسلام ونصر كل فرقة ، ثم نصب العداوة للمعتزلة ، صح ان المعتزلة هم القائمون بالدين الذابون عن الاسلام المجاهدون في سبيل الله ، حتى من عادى الاسلام عاداهم » . شرح عيون المسائل ص ٦٥ ظ .

من فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم ورضي عنها » (١) .

ولا شك أن هذا اسراف لا يمكن أن ينسب لاحد الا على سبيل التشنيع عليه ، وهذا ما نجده كثيرا جدا على كل حال عند خصوم المعتزلة .

أما ثالث أولاد أبي هاشم المعروفين فهو أبو علي . ويبدو أنه كان أصغرهم ، فقد كان معاصرا للصاحب بن عباد المتوفى سنة ٣٨٥ هـ. (٩٩٥ م.) ويظهر أنه لم يكن على شيء من النباهة والنجابة اللتين تميز بهما أخواه ، أبو أحمد وفاطمة . بل كان عاميا لا يعرف شيئا (٢) . قيل انه دخل يوما على الصاحب بن عباد فأكرمه واحترمه ورفع منزلته ، وسأله عن شيء من المسائل فأجاب : « لا أعرف ، ولا أعرف نصف العلم ! » . فقال الصاحب : « صدقت يا ولدي ، الا أن أباك تقدم بالنصف الآخر » (٣) . وكان أصحاب أبي هاشم من أمثال أبي محمد الرامهرمزي ــ يعاملون أبا علي هذا بلطف ولين زائدين ، احتراما لابيه ، ونظرا لسذاجته على الارجح . فكان اذا زار الرامهرمزي أنزله في داره ، وربما حمل اليه في سحور رمضان القدح فيه السويق والسكر فلا ينبهه بصوت ، بل يقف وينتظر هل ينتبه أبو علي أم لا . وربما مسح رأسه طلبا للانتباه حتى كان يتناول ذلك فيشرب (٤) .

---

(١) صون المنطق · لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ص ١٧٦
وقد كان لنساء المعتزلة اهتمام بالعلم وتمسك بخصائص المذهب كرجالهم · وقد ذكر ابن المرتضى (طبقات المعتزلة ــ ص ٩٠) ان قاضي القضاة عبد الجبار رأى ابنة أبي بكر الزبيري ــ أحد شيوخ الاعتزال ــ باصفهان وقد بلغت سنا كبيرة وكانت على طريقة ابيها ·
كما ان والدة أبي القاسم بن سهلويه المعتزلي كانت تحضر حلقات الدرس (شرح عيون المسائل ج ١ ص ٧٢) · وقد رأينا كيف كانت النساء ترتاد مجلس ابي علي الجبائي ·

(٢) وفيات الاعيان · ج ١ ص ٥٢٤ ·

(٣) راجع وفيات الاعيان ج ١ ص ٥٢٤ ــ ويحرف أبو الفداء في (البداية والنهاية) ج ١١ ص ١٧٦ تعليق الصاحب الى قوله : « صدقت يا ولدي ، وقد سبقك أبوك الى الجهل بالنصف الاخر » ·

(٤) شرح العيون · ج ١ ص ٦٩ ظ ·

اخلاقـــه :

اتصف ابو هاشم بحسن الخلق وطلاقة الوجه (١) ، والـــورع والزهد (٢) ، والشجاعة (٣) ، والذكاء (٤) .

وكان حسن خلقه وطلاقة وجهه موروثين عن أبيه ، وان كان ربما يعلو وجهه في بعض الاحيان كآبة وحزن من غير تجهم ، مبعثهما ما كان يلقاه في عيشه من عناء ، سواء في حياته الشخصية التـــي يبلغ به الحالة فيها حد البكاء ، أو في علاقاته العامة التي تكدرت بسبب انقلاب الامر على المعتزلة واشتداد الضيق بهم .

اما ورعه وزهده فقد شهد به الناس . ويحكي أبـــو عبد الله البصري من ذلك عنه « ما يدل على الدين العظيم » (٥) . ويدل على ورعه نفوره من الحكام وذوي السلطان وتجنبه مخالطتهم الا في أضيق الحدود (٦) .

وكان الشيخ على شجاعة عظيمة واقدام . فقد حكي أنه « حضر مجلس ابن المنجم ــ وكان كبير المحل ــ فخوف . قبل حضوره .

---

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٧ ظ ٠ (٢) ، (٣) نفس المصدر ص ٦٨ و ٠

(٤) الفهرست لابن النديم ص ٢٦١ ٠ (٥) شرح عيون المسائل ص ٦٨ و ٠

(٦) وكل هذا لا يتفق مع ما يقوله عبد القاهر البغدادي (الفرق بين الفـــرق ص ١٩١) من آنة كان أفسق أهل زمانه مصرا على شرب الخمر حتى مات في سكرة ، وقـــال فيه بعض المرجئة :

يعيب القـــول بالارجـــاء حـــق يرى بعض الرجاء من الجرائر
وأعظم من ذوي الارجاء جرما وعيـــــدي اصر على الكبائـــــر

ولعل البغدادي نسب السكر لابي هاشم استنادا الى ما جاء على لسان التوحيـــدي (مثالب الوزيرين ص ٣٢٦ طبعة دمشق ١٩٦١) في معرض حديثه عن غضب الصاحب ابن عباد منه لانه رفض نسخ رسائله « كانني قلت كان النظام مأبونا ، او كان العـــلاف ديصانياً ، او كان الجبائي جبريا ، او مات ابو هاشم في بيت خمار » ٠ ولما لم يكـــن النظام ولا العلاف ولا الجبائي كذلك كان أولى الا يكون ابو هاشم قد مات في بيت خمار ٠ فاذا اضفنا الى هذا الشك في نسبة هذين البيتين الى «بعض المرجئة» كان لنا ان نشك في الخبر كله ، فقد جاء في صدر البيت الثاني :

العامة وأنهم أحبوا منه أن يحضر ويسكت . فلما حضر سئل عن الكلام في الرؤية فدل عليه وأطال القول . فحكي أن العامة كانت كالشياطين يسيرون وينظرون . فلما سلم منهم قيل له : لو أمسكت عن الكلام لزال عن كلنا الخوف والوجل . فقال : أكان يجوز أن يقال ان أبا هاشم بن أبي علي حضر المجلس فسألناه عن معنى الرؤية فسكت ولم يبين » !! (١)

هذه صورة من شجاعة أبي هاشم ، تتضح اذا ما أدركنا قوة العامة في ذلك الوقت التي تبلغ مبلغ القتل ورمي الدور بالحجارة والمنع من الدفن ـ مثلما حدث لابن جرير الطبري ـ وحرق الاسواق والبيوت .

واشتهر شيخنا بالذكاء والنجابة . فقد كان « ذكيا حسن الفهم ثاقب الفطنة » (٢) على حد قول ابن النديم ، صانعا للكلام مقتدرا عليه .

وكان منذ صغره ذا حرص على التعلم : فكان يسأل أباه حتى يتأذى به ، فيقول له عند الحاجة في بعض الاوقات : لا تؤذنا . ويزيد فوق هذا الكلام . وكان يسأله طول نهاره ما قدر عليه ، فاذا كان بالليل سبق الى موضع نومه لئلا يغلق دونه الباب ، فيستلقي أبو علي على سريره ويقف هو بين يديه قائما حتى يضجر ، فيحول وجهه عنه ، فيتحول الى وجهه ، فلا يزال كذلك حتى ينام . وربما سبق أبو علي فأغلق الباب دونه (٣) .

= واعظم من ذي الارجاء جرما

فكأن الشاعر يعترف بجرم ذوي الارجاء العظيم . لكن جرم (الوعيدي المصر على الكبائر) اعظم . ولا ريب انه من غير الممكن ان يعترف الشاعر لو كان مرجئيا بجرم فرقته ، والا ما اتبعها .

ولعل دافع البغدادي لايراد هذا الخبر المسيء لابي هاشم هو العداوة والتعصب لا غير .

(١) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٨ و .

(٢) الفهرست ص ٢٦١ (٣) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٧ و

هذه صورة طريفة لما كان يحدث بين الوالد والولد ، أو الاستاذ وتلميذه حفظت لنا لتدل على مقدار تلهف أبي هاشم على التعلم وطلب المزيد من المعرفة .

ويحكى أنه كان يطلب النحو من المبرمان (١) ويقرأ عليه ــ وكان في المبرمان بعض السخف ــ لكن ذلك لم يمنعه من الاختلاف اليه واحتمال ما يجري . فقيل له : « أتحتمل ما يجري ؟ » فقال : « أيهما أولى ، أن أحتمل واستفيد العلم ، أو لا أحتمل وأبقى على الجهل ؟! » (٢) .

ويعلق الحاكم على هذا بقوله : « ومن هذا حرصه على التعلم على ما أخبرت به من الذكاء لا يتعجب من تقدمه » (٣) .

يجعل القاضي عبد الجبار أبا هاشم من الطبقة التاسعة ــ حسب تقسيمه ــ وعن القاضي أخذ الحاكم الشمي وابن المرتضى ونظرا لتقدمه في العلم فان القاضي يقدمه على غيره وان تأخر في السن عن كثير منهم . وهو يقول متحدثا عن علم الكلام عند أبي هاشم : « فان هذا العلم كأنما انتهى اليه » (٤) .

والحق أنه قد بلغ من العلم ما لم يبلغه أحد من رؤساء العلم بالكلام (٥) ــ حتى ولا أبوه (٦) .

أبو هاشم النحوي :

لم يكن عجيبا أن يعرف عن أبي هاشم اتجاهه نحو اللغة والادب

---

(١) هو محمد بن علي بن اسماعيل ويكنى أبا بكر . ترجمته : الفهرست ص ٨٩ .
(٢) شرح العيون جـ ١ص ٦٨ و .
(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ٦٧ و
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) شرح العيون جـ ١ ص ٦٧ و .
(٦) التنبيه للملطي ص ٣٢ .

بمعناها الخاص ، مثلما أثر عن والده الاتجاه نحو التفسير ، وان كان الاهتمام باللغة يشمل المعتزلة جميعا . فقد اشتهرت البصرة ــ موطن الشيخ ومستقره ــ بمذهبها في اللغة والنحو العربيين المتأثر بالمنطق اليوناني والقياس تأثرا واضحا ، في مقابل مذهب الكوفة الذي ترخص في أمور كثيرة تشذ عن القياس ، حتى كان بين نحاة البصرة كثير من المعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الاجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية الى جانب آرائهم النحوية (١) .

وكان من ضمن المعتزلة قوم من أحرار النحويين ، دعــوا الى القياس في اللغة . كأبي علي الفارسي وابن جني صاحب كتــاب (الخصائص) وصاحب النظرية المشهــورة فيما سماه « الاشتقاق الكبير » ، وغيرهما (٢) . لكن تميز شيخنا أبي هاشم في هذا المجال كان واضحا للغاية . حتى ليقول فيه ياقوت ، في معرض المقارنـــة بينه وبين أبيه : انه فضل عليه بعلم الادب « فقد كـــان اماما في العربية » (٣) . وكان من جملة ما يروى أنه كان يوصف بأبــي هاشم « النحوي » (٤) لما اشتهر به من علم بالعربية والنحــو . ويحكي القاضي عبد الجبار أنه رأى تعليقات لابي هاشم في حواشي كتاب « الجمل » لابن السراج (٥) .

ويلوح أن اهتمام ابي هاشم بالنحو واللغة كان على كبر . وكان لهذا قصة طريفة لا بأس من ايرادها ، فقد روى الحاكم أن « السبب في علمه بالنحو على ما يقال أنه أملى (الجامع الصغير) فقيل (له) :

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام . لدى بور . ترجمة د . ابو ريدة ص ٥٥ .
(٢) انظر ظهر الاسلام ج ٤ ص ٦١ــ٦٢ ط ثالثة . يذكر ابن المرتضى أبا علي الفــارسي وابا الاسود الدؤلي والخليل بن احمد وغيرهم . طبقات المعتزلة ص ١٣١ .
(٣) معجم البلدان ج ٢ ص . مادة «جبي» .
(٤) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٨ و . ويعلل الحاكم تلقيبه بالنحوي بان « الايام كانت ضيقة يخاف فيها على اصحابنا » فهو ضرب من التستر والتخفي ايضا .
(٥) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٨ و .

وصل ذلك الى أبي محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزي فوجد فيه ضروبا من الخلل. فاختلف الى المبرمان بالعسكر فقرأ عليه» (١).

وكان أبو هاشم قد سأل أبا الحسن بن الازرق ـ حينما بلغه انتقاص الرامهرمزي لكتابه من جهة النحو ـ سأله عن ابن السراج (٢) ليأخذ عنه. فقال له: قد مضى لسبيله (يعني توفي). فقال عبد السلام: فمن هنا من المتقدمين في النحو حتى أجاريه؟ فوصف له الخياط (٣). قال ابن الازرق: «فسألني أن أمضي اليه، وأخذ معه الكتاب (٤). فلما حضرنا عنده تكلم بأشياء لم أفهمها لصغر سني وللطافة الكلام. فلما خرج من عنده قلت: كيف رأيته في هذا الباب؟ فقال: ان العالم لا يبين مقدار علمه بمجلس واحد. ثم عاد اليه غير مرة» (٥).

ولكن يبدو أن أبا هاشم لم يكمل دراسة كتاب سيبويه على يد الخياط، وانما فضل عليه المبرمان، فأكمله على يديه (٦).

---

(١) نفس المصدر والصفحة السابقين.

(٢) هو ابو بكر ابن السراج، محمد بن السري البغدادي النحوي المتوفى سنة ٣١٦ هـ (بغية الوعاة ص ٤٤).

(٣) ابو بكر الخياط محمد بن احمد بن منصور النحوي. توفي سنة ٣٢٠ (بغية الوعاة ص ١٩).

(٤) يعني كتاب سيبويه في النحو. وقد عرف باسم «الكتاب».

(٥) شرح عيون المسائل جـ ١ ص ٦٨ و.

(٦) يذكر السيوطي في (بغية الوعاة) القصة الطريفة التالية عن اخذ ابي هاشم كتاب سيبويه على يد المبرمان. قال: وكان مبرمان ضنينا بالاخذ عنه لا يقرىء كتاب سيبويه الا بمائة دينار. فقصده ابو هاشم الجبائي فقال له: قد عرفت الرسم. قال: نعم. ولكني اسالك النظرة واحمل لك شيئا يساوي اضعاف القدر الذي تلتمسه فتدعه عندك الى ان يجيئني مال لي ببغداد فاحمله لك واسترجع ما عندك. فتمنع قليلا، ثم اجابه. فجاء أبو هاشم الى ان (زنفيلجة) حسنة مغشاة بالادم محلاة، فملأها حجارة وقفلها وختمها. وحملها في منديل حتى وضعها بين يديه. فلما رأى منظرها وثقلها لم يشك في حقيقة ما ذكره. فوضعها عنده واخذ عليه. فما مضت مدة حتى ختم الكتاب فقال له: احمل مالي قبلك. فقال: أنفذ معي غلامك حتى ادفع اليه. فانفذه معه. فجاء الى منزله وكتب اليه رقعة فيها: قد تعذر علي حضور المال وارهقني السفر وقد ابحتك التصرف في (الزنفيلجة) وهذا خطي حجة بذلك. وخرج ابو هاشم لوقته الى البصرة

وقد تمكن ابن الجبائي بعد هذا تمكنا اشتهر به حتى لقب بالنحوي ولصق به اللقب ، وحتى كان يورد هو المسائل على أهل اللغة فلا يجدون الجواب .

قال ابن دوستويه : « اجتمعت مع ابي هاشم فألقى علي ثمانين مسألة من غريب النحو ، ما كنت أحفظ له جوابا ! » (١) .

وقد انعكس اهتمام أبي هاشم باللغة على تفكيره ، فنجد له تدقيقا واشتقاقات لغوية في منتهى الضبط والطرافة (٢) .

وقد عرف عنه واشتهر مذهبه في اللغة وانها بالمواضعة والاصطلاح وليست توقيفية ، وهي مسألة ثار حولها النقاش الطويل ، وكانت موضع أخذ ورد بينه وبين خصومه (٣) .

فكان مذهبه فيها أقرب من سواه الى العقل والحق . وكان من أقدم المصادر التي اعتمد عليها من نظر في هذه المسألة (٤) .

أبو هاشم المتفلسف :

كان لابن الجبائي كذلك اهتمام بالفلسفة اليونانية ، وموقف

= ومنها الى بغداد . فلما وقف المبرمان على الرقعة استدعى بالزنفيلجة ، فاذا فيها حجارة فقال : سخر منا أبو هاشم ، ثم لا حياد الله ، واحتال على ما لم يتم لغيره قط !! بغية الوعاة ـ ص ٧٤ـ٧٥ .

(١) طبقات المفسرين لجلال الدين السيوطي ص : ٣٣ .
طبعة طهران ١٩٦٠ م . المصورة عن طبعة ليدن سنة ١٨٣٩ م . وابن دوستويه هو أبو محمد عبد الله بن جعفر بن دوستويه لقى المبرد وثعلبا وأخذ عنهما وكان فاضلا مفننا في علوم كثيرة . من البصريين . توفى سنة نيف وثلاثين وثلثمائة . الفهرست ص ٩٣ـ٩٤ .

(٢) انظر نقده اللغوي لمعنى الاباء مثلا . المجموع من المحيط بالتكليف . تيمورية . / ٢٥ ص ١٨٥ ـ ونقده لنظرية الكسب ص ٢٥٤ـ٢٥٥ .

(٣) راجع : التنبؤات والمعجزات . المغني ص ١٠٦ .

(٤) انظر : من تاريخ الالحاد في الاسلام . للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٢٣ « ذهبت المعتزلة الى ان اللغات بأسرها ثبتت اصطلاحا » ص ١٢٤ ـ عن « المزهر » للسيوطي ص ١١ـ١٤ .

من مؤلفات المعلم الاول التي كانت قد ترجمت في ذلك العهد واطلع عليها رجال الفكر آنذاك .

ولا عجب في هذا الاهتمام فقد كان المعتزلة أول من درس الفلسفة اليونانية وطالع كتبها ، واستفادوا منها فائدة لا تنكر . سواء من حيث تفتيق المشكلات أو أسلوب النظر فيها .

لكن المعتزلة كانوا بطبيعة الحال في موقف المعارض من بعض وجهات النظر الفلسفية في المسائل الميتافيزيقية خاصة ، ولهذا فنحن نجد ردودا لكثيرين منهم على كثير من آراء الفلاسفة ونظرياتهم ، وعلى أكبر ممثل للفلسفة الا وهو ارسطو (١) . وكان الرد على الفلاسفة يدخل ضمن الرد على المخالفين عموما ، وفي نطاق دفع الافكار الملحدة أو المتعارضة مع التصور الاسلامي لله والوجود .

كذلك كان للمتكلمين منهجهم المستقل عن الفلسفة في البحث ، وطريقتهم الخاصة في الاستدلال (٢) .

أما عن أبي هاشم فاننا لا نعلم شيئا عن مصدر معرفته بالفلسفة ـ كعلم خاص ـ ولا أستاذه في هذا الباب . لكن مما لا ريب فيه أن كتب السابقين من شيوخ الاعتزال ـ كأبي الهذيل والنظام والجاحظ وأبي علي ـ كانت تزخر بالعديد من مناقشاتهم للنظريات الفلسفية . فلا غرو أن يأخذ عبد السلام عن هذه الكتب ، وعن والده ، وأن يقرأ ما كان ينشر في عصره من بحوث ومؤلفات للفلاسفة اليونان والمسلمين. فقد كان العصر ـ كما رأينا ـ مشبعا بالنظر الفلسفي المتنوع العميق . وكان موقف أبي هاشم أيضا

---

(١) نقضَ على ارسطو من المعتزلة : الجبائيان وأبو العباس الناشي والقاضي عبد الجبار

(٢) انظر كتاب الدكتور علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الاسلام) ص ٨٩ وما بعدها . طبعة ١٩٦٥ القاهرة .

متسما ــ مثل كثير من سابقيه ــ بالحذر من آراء الفلاسفة والمعارضة لبعض اتجاهاتهم . ولم يكن من الضروري ــ كما يبدو ــ لمن يرد على الفلاسفة أن يدرس الفلسفة والمنطق . بل كان يكفي أن يحيط ببعض مقولاتهم ثم يتخذ منها موقف المهاجم والمناقض على أساس من تعارض هذه المقولات مع الدين وبعدها عن خط سيره المرسوم. وهذا ما فعله بعض شيوخ الاعتزال . كما فعله المحاسبي والاشعري أيضا ، فهم ردوا على أرسطو واتباعه وان لم يكونوا درسوا الفلسفة بمعناها المفهوم الدرس العميق . ولعل هذا سر ما نراه في ردودهم من خلل وضعف . وهو عكس ما فعله الغزالي من بعد ، اذ انكب على درس الفلسفة وفهمها متجردا مما في ذهنه من أفكار سابقة ، حتى أصدر من بعد « مقاصد الفلاسفة » ثم أردفه بكتابه الخطير « تهافت الفلاسفة » فكان له هذا النجاح الهائل في تحطيم بناء الفلسفة في المشرق بعد ذلك .

روى القفطي أن لابي هاشم كلاما وردودا على أرسطو في كتاب أسماه « التصفح » وقد « أبطل فيه قواعد أرسطو وواخذه بألفاظ زعزع فيها قواعده التي أسسها وبنى الكتاب عليها » (١)

أما هذا الكتاب فهو كتاب « السماء والعالم » الذي ساهم الكثيرون من المترجمين ــ في ذلك العصر ــ في نقله الى العربية واصلاحه وشرحه .

ثم هو نقض أيضا كتاب « الكون والفساد » لارسطو كذلك . حسبما يرويه صاحب الفهرست ضمن عدة مؤلفات أبي هاشم (٢).

لكن عبد السلام ــ فيما يظهر ــ لم يكن متمكنا من الفلسفة

---

(١) تاريخ الحكماء ــ مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات من كتاب « اخبار العلماء باخبار الحكماء » لجمال الدين القفطي . ص ٤٠ طبعة ليبسكة سنة ١٣٢٠ هـ .

(٢) الفهرست . ص ٢٤٧ .

والمنطق تمكنا جيدا . مما جعله عرضة لنقد المتفلسفة من مثل يحيى ابن عدي(١). فقد حكى القفطي أن يحيى حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد يوم هناء ، واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام . فقال لهم الوزير : تكلموا مع الشيخ يحيى ، فانه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية . فاستعفاه يحيى ، فسأله الوزير عن السبب ، فقال : هم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم ، وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجبائي (أبي هاشم) في كتاب (التصفح) ، فانه نقض كلام أرسطوطاليس ورد عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ، ففسد الامر عليه وهو يظن أنه قد أتى بشيء ، ولو علمها ما تعرض لذلك الرد (٢) .

وقد أخذ الوزير بوجهة نظر يحيى هذه وأعفاه من الكلام . فان في رأيه كثيرا من الصواب بالنسبة لابي هاشم ، وهو ينطبق على غيره من المتكلمين .

ولعل أبا هاشم نقض كتابي أرسطو هذين جريا على عادة المتكلمين في الرد على المعلم الاول في نقض كتبه . وطبيعي ألا يكون الشيخ على علم تام بمصطلحات أرسطو وشراحه وناقليه، تبعا لثقافته الكلامية النحوية المحضة .

مؤلفاته :

بلغت مؤلفات أبي هاشم عددا كبيرا في شتى موضوعات علم الكلام والمعرفة الدينية . وهو في ذلك نسج على منوال أبيه في اهتمامه بتسجيل آرائه في كتب يدفعها لتلاميذه ، ولعامة الناس . وكان أبو هاشم قد « وضع مائة وستين كتابا في الجدل في أيام قلائل » (٣)

---

(١) هو ابو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي (ت/٣٦٤ هـ) واليه انتهت رئاسة المتفلسفة في زمان ابن النديم (ت/٣٨٥ هـ) ترجمته في الفهرست ص ٣٦٩ .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٤٠ .

(٣) التنبيه للملطي ص ٣٢ .

حسبما يرويه الملطي .

لكن شيئا من هذه الكتب ـ للاسف ـ لم يصل الى أيدينا . وهو نفس ما حدث لكتب الجبائي الكبير تماما . فقد كانت الخصوم لا تتورع عن اتلاف مؤلفات المعتزلة بكل الطرق ، والقضاء على آثارهم بمختلف الوسائل . ولا نستطيع هنا شيئا الا أن نورد ما عثرنا عليه من أسماء كتبه في المراجع التي بين أيدينا ، فلعل الزمن يمن علينا بشيء منها فيما يكتشف هذه الايام من مخطوطات . ويمكن أن نقسم هذه الكتب الى ثلاث مجموعات هي :

(أ) كتب في أصول المذهب :

١ ـ « استحقاق الذم » :

ذكره صاحب (الفرق بين الفرق) ص ١٨٨ وهو كما يبدو كتاب يعالج القضية التي أثارها أبو هاشم من أن الانسان قد يستحق الذم لا على فعل .

٢ ـ « الجامع الكبير » :

ذكر في (الفرق بين الفرق ص ١٩٣) و (الفهرست ص ٢٦١) .

٣ ـ « الجامع الصغير » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) و (المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٧) . ولعله تلخيص للجامع الكبير . وللقاضي عبد الجبار بن احمد كتاب « شرح الجامعين » .

٤ ـ « الاسماء والصفات » :

ذكر في (كتاب النظر والمعارف من / المغني ص ١٣٨) .

٥ ـ « الاستطاعة » :

ذكر في (كتاب التكليف من / المغني ص ٢٩٣) .

٦ ـ « الاوامر » :

ذكر في (النظر والمعارف من / المغني ص ١٩٢) .

٧ ـ « **العوض** » :

ويسمى أحيانا « البدل » : ذكر في (كتاب اللطف من / المغـني ص ٢٢٩ وغيرها) .

٨ ـ « **الانسان** » :

ذكر في (الفهرست ٢٦١) .

٩ ـ « **الفصوص** » :

أو « النصوص : » ذكر في كتاب (التعديل والتجوير / المغني ص ٢٥) .

١٠ ـ « **الاجتهاد** » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) .

١١ ـ « **العيون** » :

ذكر في كتاب (التعديل والتجوير / المغني ص ٢٥) .

١٢ ـ « **الاصلح** » :

ذكر في (شرح عيون المسائل جـ ٢ لوحة ٢٤١) .

(ب) كتب في مسائل وردت عليه وأجوبة لها :

١٣ ـ « **العسكريات** » :

ذكر في (المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٥) و (الفهرست ص ٢٦١) .

نسبة الى بلدة « عسكر مكرم » .

١٤ ـ « **البغداديات** » :

ويعرف أحيانا بـ « المسائل البغدادية » : ذكر في كتاب (النظر والمعارف / المغني ص ٦) وغيره كثيرا . وقـد أخطأ محقق كتاب (اللطف من / المغني بأن اعتبره اصطلاحا من اصطلاحات المتكلمين فكتبه مرة (التعبديات) ومرة (التعداديات) ووضع حاشية يشرح

فيها أصل الاصطلاح ! والكتاب سمي بهذا الاسم نسبة الى بغداد فلعله كتب فيها ولعله اجابة عن مسائل وردت منها الى أبي هاشم .

١٥ ـ « مسائل أبي هاشم » :

ذكر في كتاب (اللطف / المغني ص ١٦٢ وهو الكتاب الذي رد عليه أبو الحسن الاشعري .

١٦ ـ « الاشروسنيات » :

ذكر في كتاب (التكليف / المغني ص ٣٩٥ ، ٣٩٦) وهو جزءان . منسوب الى أشروسنة (١) .

١٧ ـ « أجوبة مسائل من الفضل » ولعلها « من الأفضل ؟ » :

ذكر في كتاب (التكليف / المغني ص ٣٠٦) وربما كان في مسألة الامامة والتفضيل . أو لعله ردود على شخص اسمه الفضل .

(ج) نقوض وردود داخل المذهب وخارجه :

١٨ ـ « الابواب الكبير » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) وغيره .

وهو في نقض كتاب « الابواب » لعباد بن سليمان .

١٩ ـ « الابواب الصغير » : ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) .

ولعله تلخيص الكتاب السابق .

٢٠ ـ « نقض الطبائع والرد على القائلين بها » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) .

وكتاب (اللطف / المغني ص ٢٥٢) .

والقائل بالطبع من المعتزلة هو الجاحظ . وكان ابن الراوندي قد ألف كتابا في الموضوع أيضا .

---

(١) بلدة من بلاد ما وراء النهر .

٢١ ـ « نقض المعرفة » :

ذكر في كتاب (النظر والمعارف / المغني ص ١٣٨) .

وهو نقض على الجاحظ الذي ذهب الى أن المعرفة ضرورية .

٢٢ ـ « نقض الالهام » :

ذكر في كتاب (التكليف / المغني ص ٢٩٣) .

وكتاب الالهام يذكر ضمن كتب الجاحظ .

٢٣ ـ « نقض الفريد » (١) :

ذكر في كثير من المصادر . انظر كتاب (اعجاز القرآن / المغني ص ٩ ، ٢٧) وهو رد على ابن الراوندي في كتابه المشهور .

٢٤ ـ « التصفح » :

ذكره القفطي في (اخبار العلماء) أنظر (تاريخ الحكمـــاء) للزوزني ص ٤٠ .

وقد سبق أنه نقض لكتاب (السماء والعالم) لارسطو .

٢٥ ـ « النقض على أرسطاليس في الكون والفساد » :

ذكر في (الفهرست ص ٢٦١) .

٢٦ ـ « تفسير القرآن » :

ذكره السيوطي في (طبقات المفسرين ص ٣٣) .

ويقول السيوطي انه رأى منه جزءا .

٢٧ ـ « جوابات الصيمري » :

ذكر في (التنبؤات والمعجزات / المغني ص ٢٢٧) .

وفاتـــه :

في عام ٣٢١ هـ (٩٣٣ م.) في شعبان منها على أرجح الاقوال ـ مات أبو هاشم وكان عمره ستا وأربعـــين سنة وثمانية أشهر

(١) او الفرنـــد .

وأياما (١) . ودفن في مقابر الخيزران (٢) من الجانب الشرقي لبغداد. وفي المقبرة نفسها دفن أبو بكر بن دريد العالم اللغوي المعروف الذي توفي في اليوم ذاته الذي توفي فيه أبو هاشم . فقال الناس يومها : لقد مات علم اللغة والكلام بموت ابن دريد والجبائي (٣) .

وهكذا انتهت حياة أبي هاشم بعد أن حمل مع أبيه راية الاعتزال المترنحة ، ورفعاها في فترة من أشد الفترات على المعتزلة ظلمة وسوادا . انتهت حياته في يوم مطير .. « ولم يعلم بموته أكثر الناس » (٤) .

تقرير الخلاف :

والآن ـ وبعد أن عرفنا طرفا من حياة أبي هاشم ومميزاته الشخصية ومناحي تفكيره ـ يتبادر الى الذهن سؤال جدير بالعناية والرد هو: هل هناك خلاف أصلا بين عبد السلام وأبيه؟ أو ليسا هما متفقين في المذهب وأصوله ؟ ولم هذه التفرقة بينهما وقد كانا من مدرسة واحدة ومشرب واحد بل يكادان يكونان شخصا واحدا ؟!

نبادر الى القول اولا : ان اختلاف الجبائيين لم يكن في الاصول انما هو ـ كالعادة ـ في الفروع ، وان كان هذا الخلاف قد يبلغ

---

(١) المنتظم . لابن الجوزي ج ٦ ص ٢٦١ .

(٢) تدعى هذه المقابر « الخيزرانية » احيانا . ولعلها نسبة للخيزران والدة هارون الرشيد وفي (تاريخ بغداد) للخطيب ج ١١ ص ٥٥ـ٥٦ يقول أبو الحسن بن الازرق : « وتوليت دفنه في مقابر باب البستان من الباب الشرقي » وفي (الفهرست ص ٩١) ان ابن دريد دفن في المقبرة المعروفة بالعباسية من الجانب الشرقي في ظهر سوق السلاح .

(٣) انظر « المنتظم » ج ٦ ص ٢٦٢ .

(٤) قال ابو علي الحسن بن سهل بن عبد الله الايذجي القاضي : « ... وكنا جميعة في الجنازة . فبينما نحن ندفنه اذ حملت جنازة أخرى ومعها جميعة عرفتهم بالادب فقلت لهم : جنازة من هذه ؟ فقالوا : جنازة أبي بكر بن دريد . فذكرت حديث الرشيد لما دفن محمد بن الحسن والكسائي بالري في يوم واحد . فأخبرت اصحابنا ، وبكينا على الكلام والعربية طويلا . وافترقنا » .
(المنتظم) ج ٦ ص ٢٦٢ .

أحيانا درجة كبيرة من الشدة . ونحن نود ان نستعرض مظاهر خلافهما قبل آن نحكم ، ثم نرى الى أي حد كان هذا الخلاف .

يقول الشهرستاني أثناء حديثه عن « الجبائية والبهشمية » ما نصه : « ... وهما من معتزلة البصرة ، انفردا عن أصحابهما بمسائل ، **وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل** » (١) ثم هو يتحدث عما اتفقا فيه ، ثم يشرح « ما اختلفا فيه (٢) بافاضة .

ويقرر الملطي بوضوح ، بعد كلامه عن أبي علي : « ثم خرج ابنه أبو هاشم فوضع مائة وستين كتابا في الجدل في أيام قلائل ، **شيء ما وصل الى مثله أحد قبله ولا أبوه . وخالف أباه في تسعة** (٣) **وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسعة عشر** (٤) **مسألة** » (٥) .

وجاء في « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي وهو يتحدث عن اتباع أبي علي الجبائي : « ... وكانت المعتزلة البصرية في زمانه **على مذهبه ثم انتقلوا بعده الى مذهب** ابنه أبي **هاشم** » (٦) **ثم يقول** عندالكلام عن اتباع أبي هاشم : « **وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه** لدعوة ابن عباد وزير آل بويه اليه » (٧) .

وهذا أبو المظفر الاسفراييني في معرض حديثه عن أبي هاشم يقول : « وكان مع ارتكابه هذه البدع **يكفر** المعتزلة ويتبرأ منهم . **حتى كان يكفر أباه ، وتبرأ منه ، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره**

---

(١) الملل – على هامش الفصل جـ ٢ ص ٩٨

(٢) نفس المصدر ص ١٠١

(٣) الصواب « تسع »

(٤) الصواب « تسع عشرة » .

(٥) التنبيه ص ٣٢

(٦) الفرق بين الفرق ص ١٨٣ .

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٨٥ .

اياه وتبريه منه » (١) .

وذكر جلال الدين عبد الرحمن السيوطي في مجال كلامه عن الشقاق بين المعتزلة أنهم مع اجتماعهم في هذا اللقب يكفر البغداديون منهم البصريين ، والبصريون منهم البغداديين ، « ويكفر أصحاب أبي علي الجبائي ابنه أبا هاشم وأصحاب أبي هاشم يكفرون أباه أبا علي » (٢) .

وعندما كتب الرازي عن فرق المعتزلة جعل « الجبائية » الفرقة الثانية عشرة و « البهشمية » الفرقة الرابعة عشرة ، وبين مقالة كل منهما على انفراد (٣) . وهذا ما يفعله بالضبط أغلب مؤرخي الفرق.

على أن نطاق التفرقة بين مذهبي الشيخين يمتد الى اطلاق اسم خاص على أتباع كل منهما ، فبينما يدعى أصحاب الاب : « الجبائية » أو « البعلوية » (٤) يسمى أنصار الابن : « البهشمية » أو « البهاشمة » أو « الهاشمية » (٥) ، وكل له سبيله ومذهبه .

هذا ما يقوله خصوم الاعتزال ، فماذا يقول أهله وأنصاره ؟

ان أول ما نلاحظه في هذا الشأن هو فصل كتابهم بين الجبائيين في الطبقة ، أعني في الترتيب ، اذ يجعلون أبا علي من الطبقة الثامنة ويضعون ابنه في الطبقة التاسعة (٦) . وهو أمر له دلالته الخاصة ، اذ أن هذا الترتيب غير مبني على أساس السن أو الزمن بقدر ما هو مبني على أساس التميز المذهبي . وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار

---

(١) التبصير في الدين . ص ٨٢ وهذا الكلام من باب التشنيع ، فانه من المعروف ان أبا علي مات فقيرا وعليه ديون . ولا ميراث هناك لابي هاشم .

(٢) صون المنطق . ص ١٦٨ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشتركين . نشر الدكتور علي سامي النشار . ص٤٣ـ٤٤

(٤) الارواح النوافخ ـ ذيل كتاب العلم الشامخ . ص ٥٥٥

(٥) أصول الدين . ص ٥٨

(٦) طبقات المعتزلة (لابن المرتضى) . وشرح عيون المسائل (للحاكم الجشمي) . وفضل الاعتزال (للقاضي عبد الجبار)

عن أبي هاشم : « وانما قدمناه وان تأخر في السن عن كثير ممن يذكر في هذه الطبقة لتقدمه في العلم » (١) .

وقد شعر المعتزلة بخلاف أبي هاشم لابيه ، وبخطره ، فكان بعضهم ـ كمحمد بن عمر الصيمري ـ يستنكر هذا الخلاف ويصل به الامر الى اكفار أبي هاشم في بعض مسائله، مثل رأيه في استحقاق الذم ونظريته في الاحوال (٢) . وقد حاول فريق منهم الاعتذار عن هذا الخلاف بأنه كان في دقيق الفروع وليس هذا بمستنكر « فقد خالف أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة ، خالف أبو علي أبا الهذيل والشحام ، وخالف أبو القاسم (البلخي) أستاذه أبا الحسين (الخياط) » (٣) . وكان أبو الحسن (أو الحسين) الازرق ـ صاحب الشيخين ـ يقول في هذا شعرا هوذا :

يقولون بين أبي هاشم ... وبين أبيه خلاف كبير
فقلت وهل ذاك من ضائر ... وهل كان ذلك مما يضير ؟
فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا ... لبحر تضايق عنه البحور
وان أبا هاشم تلوه ... الى حيث دار ابوه يدور
ولكن جرى من لطيف الكلام ... كلام خفي وعلم غزير
فاياك اياك من مظلم ... ولا تعد عن واضح مستنير(٤)

والمتصفح لكتب القاضي عبد الجبار وغيره من كتاب المعتزلة ومؤرخيهم (٥) يجدها ملأى بأقوال الجبائيين واختلافاتهما . بل ان قاضي القضاة افرد كتابا خاصا لعرض مذهب الشيخين في مسائل القياس والاجتهاد والاجماع أسماه : « **الخلاف بين الشيخين** » (٦) ويورد أحمد بن يحيى المرتضى أن عليا بن عيسى

(١) طبقات المعتزلة . ص ٩٤ . (٢) نفس المصدر ص ٩٥
(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٦٧ ظ .
(٣ـ٤) نفس المصدر . وانظر : طبقات المعتزلة ص ٩٥
(٥) راجع للقاضي : (المغني) بأجزائه العشرين . و « المحيط بالتكليف » ، وشروح « الاصول الخمسة » وانظر : « تذكرة » ابن متويه ، و « شرح عيون المسائل » للجشمي و « المسائل في الخلاف » لابي رشيد النيسابوري .. وغيرها .
(٦) يدعى أحيانا « المختلف بين الشيخين » . انظر : شرح العيون . ص ٢٣٦ ظ .

ألف « **كتابا على أبي هاشم فيما خالف فيه أبا علي** (١) .

أليس لنا ــ بعد هذا كله ــ أن نقرر أن الذهاب الى التوحيد بين أبي علي وأبي هاشم أمر لا يصح ؟ وأن من الضروري البحث فيهما كشخصيتين مستقلتين ، مثلما ندرس الجاحظ مثلا على حدة من النظام ، وندرس النظام منفصلا عن أبي الهذيل سواء بسواء ؟

فاذا كان بين الجبائيين اتفاق فهو اتفاق في الاصول أولا ثم في بعض مسائل معينة مثلما يتفق أحد رؤوس المعتزلة مع سواه . فاذا اصر البعض على وحدتهما في التفكير والمذهب فاننا نحيله الى مقالة الملطي ، ان الخلاف بين أبي علي وابنه كان في تسع وعشرين مسألة ، وبين الجبائي وأبي الهذيل في تسع عشرة مسألة فقط (٢) . وعلى هذا يكون العلاف أقرب الى أبي علي فكرا من ابنه . ولا نخال أحدا يقول ان العلاف والجبائي شيء واحد .

غير ان الاختلاف بين مذهبي أبي علي وأبي هاشم ازداد وضوحا بمرور الزمن . فبعد أن كانا مختلطين أول الامر اذا بهما يتميزان . واذا بكل منهما يمضي في سبيل ويكون له أتباع أنصار . حتى اذا ما كان عصر بني بويه كان لمذهب أبي هاشم الغلبة والايثار على يد الصاحب والقاضي ــ كما رأينا ــ وكان « **المتأخرون من المعتزلة ، مثل القاضي عبد الجبار وغيره ــ نهجوا طريقة أبي هاشم** » (٣) كما يقول الشهرستاني .

ويبدو أن انتصار الصاحب وعبد الجبار لمذهب أبي هاشم كان

---

(١) طبقات المعتزلة . ص ١١٠ ــ وهو ابو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني النحوي المفسر المتكلم المعروف . أنظر ترجمته في الفهرست ص ٩٤ وجاء في « شرح عيون المسائل » ج ١ ص ٧٤ ظ ان مؤلف الكتاب على أبي هاشم في ما خالف فيه والده هو : أبو أحمد بن أبي سلمة ، من الطبقة العاشرة .

(٢) التنبيه . ص ٣٢ .

(٣) الملل ــ على هامش الفصل ص ١٠٧ .

ذا أثر في تخلي الكثيرين عن مذهب أبي علي والاهتمام بتأييد وجهة نظر ابنه عبد السلام وتقريرها ، وكان لذا أثر أيضا في اختفاء أتباع أبي علي ومؤيديه وهو ما يذكره الرازي حين يقول : « ولم يبق في زماننا هذا من سائر فرق المعتزلة الا هاتان الفرقتان ، أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري » (١) .

وعلى كل حال ، فأن حركة التقارب مع الشيعة التي بدأها الجبائي الكبير لم تؤت اكلها الا بعد حين ، أعني عندما اشتد مذهب أبي هاشم وكثر أنصاره وانتقل مركز الثقل الى البهاشمة وتولوا هم زعامة معتزلة البصرة ، فكانوا ينازعون أتباع أبي بكر الاخشيد ـ من معتزلة بغداد ـ حتى « عقد أبو القاسم بن سعد الاصفهاني وزير السلطان في البصرة مجلسا عظيما للجمع بين أصحاب أبي هاشم وبين الاخشيدية ، فقد كانت الفتنة عظمت بينهم » (٢) .

ويبدو أن البهاشمة انتصروا في هذا النزاع ، فما جاء الصاحب ابن عباد وقاضيه عبد الجبار وأتباعهما حتى اعتنقوا مذهب ابن الجبائي ونصروه وسعوا في اعلاء شأن أبي هاشم وترقية أمره (٣) فكانت الغلبة لمذهبه الذي امتد حتى شمل الزيدية من الشيعة ، وكان الغالب على هذه الجهة (٤) . ويحكي « المقبلي » أن الزيدية محال أن تنبسط وتنشرح صدورهم الا اذا قلت : « قال أبو هاشم وقال الامام » ! (٥) . فان هذا الشيخ كان « ممن غلا فيه المعتزلة وأكثر الزيدية » (٦) .

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٤٥ والرازي توفي سنة ٦٠٦ هـ . (١٢٠٩م)

(٢) طبقات المعتزلة ص ١٠٧ .

(٣) وفيات الاعيان جـ ١ ص ٧٥ المطبعة الميمنية القاهرة ١٣١٠ .

(٤) يعني اليمن . أنظر : العلم الشامخ . ص ١٠

(٥) نفس المصدر ص ٤٧ .

(٦) شرح الازهار . لابن مفتاح النجري جـ ١ ص ٢٢ طبعة القاهرة ١٣٥٧ .

طبيعة الخلاف :

رأينا فيما سبق ، وأثناء الحديث عن مذهب أبي علي ، كيف كان خلاف أبي هاشم يبرز في كثير من المواطن . وعرفنا من هذا ان الجبائيين لم يكونا متفقين كل الاتفاق ، وانما هما يختلفان ويتعارضان أحيانا . وهذا يظهر من خلال الروح العامة السارية في الكلام عن المشكلات الرئيسية والفرعية على السواء .

ولا سبيل بالطبع الى القول بأن الجبائيين كانا على طرفي نقيض، أو أن خلافهما وصل الى نقطة التعارض التام . كما لا يجوز انكار اتفاقهما في عديد من القضايا التي مر ذكرها فان هذا هو الدور الذي لعبه الاشعري تجاه استاذه وليس أبا هاشم على كل حال . وانما كان عبد السلام مخالفا داخليا لا يصل خلافه الى حد الانشقاق والخروج على المذهب ، وهو لم يبلغ به الامر درجة تحدي أستاذه وزعيمه ووالده ومعاندته بصراحة وجلاء . ومن هنا نستطيع تبين عدد كبير من مسائل الاتفاق التي أشار اليها مؤرخو الكلام وألمحنا لها خلال حديثنا عن أبي علي . غير أن هذا الاتفاق ـ كما يبدو لي ـ شبيه باتفاق أي شيخ من المعتزلة مع شيخ آخر في مسائل ومخالفته في غيرها ، وهذا ما يسمح بالتميز والاستقلال داخل اطار المذهب ، كما يتميز أصحاب المذهب الفلسفي الواحد مثلا بنظريات وأفكار خاصة بكل منهم مع اتفاقهم في الاصول الرئيسية للمذهب (١) .

وليس في وسعي هنا ذكر جميع ما خالف فيه أبو هاشم أباه وبيان وجهة نظره فيه . فان هذا عمل يستغرق كثيرا من الجهد

(١) كما يحدث بالنسبة للفيلسوفين المثاليين او الماديين اللذين يختلفان في ما ينشأ عن المذهب الذي يجمعهما . والامثلة في هذا المجال عديدة .

والوقت . خاصة فما يتعلق بالتفصيلات ، لما يتبعه من تحليـــل وتعليل وتدليل . ولان اكثر الخلاف كان في الفروع ودقيق المسائل. هو على كل حال مبسوط في المراجع الخاصة بهذا الموضوع ويستطيع القارىء أن يعود اليها اذا شاء (١) .

ولما كنت قد أشرت الى آراء أبي هاشم في القضايا المطروحة للبحث أثناء شرح مذهب أبي علي فاني لا أراني في حاجة الى اعادة ذكر ما سبق وتحليلها من جديد . ولنكتف الان بضرب بعض الامثلة من جملة المسائل التي عرض لها الشيخان حتى نتبين صحة ما قلت من أن خلاف عبد السلام لابيه انما كان خلافا داخل المذهب وضمن دائراته على وجه العموم .

أن المعرفة ـ مثلا ـ واجبة على المكلف ، وهذا أمر متفق عليه. لكن الخلاف يكون في وجه وجوبها ، أعني سببه ـ هنـا يقول أبو علي : ان وجه وجوب المعرفة هو قبح تركها (٢) . ويخالفــه ابنه فيقول: بل هو ما لطف في اداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية (٣).

ومثل ثان : هما متفقان على أن هناك واجبا أول على المكلف . لكن الخلاف في تحديد هذا الواجب ، فهو عند أبي علي النظر (٤) ، وعند ابنه هو الشك (٥) .

ومثل ثالث : في مسألة الكبائر والصغائر ، يتفق الشيخان على اشتمال المعاصي عليهما . والخلاف هو في : هل يعلم هذا الاشتمال شرعا ام عقلا ؟ فان أبا علي يحكم الشرع في ذلك ، ويقول عبـد

---

(١) كل هذه المسائل موجودة في كتب القاضي عبد الجبار واتباعه .

(٢) شرح الاصول الخمسة . ص ٤٣ .

(٣) شرح الاصول الخمسة ص ٤٣ .

(٤) كتاب النظر والمعارف . المغني ص ٥٩ ، ١٨٥ .

(٥) المواقف . ص ١٢٤

السلام ان العقل يدل عليه (١) .

مثل رابع : يتفق الجبائيان على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلا . ويختلفان في : هل يجب مطلقا في ما يدرك حسنه وقبحه عقلا ـ وهذا رأي أبي علي ـ أم لا يجب الا عند دفع الضرر عن الآمر والناهي ـ كما يقول أبو هاشم (٢) .

وهكذا يمضي اتفاق الجبائيين واختلافهما في مسائل التوبة والامامة وبعثة الانبياء ومعصية النبي ، وفي المسائل الطبيعية كالحركة والسكون والجوهر والاكوان ، وفي مسائل الالم والعوض ، وفي القدرة والفعل المباشر والفعل المتولد ، وغيرها من المسائل التي شغل بالنظر فيها علماء الكلام وتعرضنا لها فيما سبق .

غير أن هناك مشكلات مهمة ذهب فيها أبو هاشم مذهبا لا يخالف فيه مذهب والده فحسب ، بل أنه يخالف سائر شيوخ المعتزلة أيضا ، وهو المذهب الذي جعله ينفرد ـ حسب تعبير الشهرستاني ـ عن أبيه وأصحابه بمسائل لم يرض عنها هؤلاء الاصحاب فأكفروه وأثموه ـ حسبما يرويه أنصار الاعتزال قبل خصومه .

ومما لا ريب فيه أن هذه الآراء والنظريات الجديدة هي التي كونت فيما بعد الفرقة العشرين من المعتزلة ـ كما يؤكد أغلب من كتب عن المعتزلة من أهل السنة . وهي الفرقة التي عرفت باسمه ونسبت اليه (٣) .

هذه المشكلات التي ذهب فيها أبو هاشم مذهبا خاصا مبثوثة في عديد من المصادر التي اهتمت بعرض مذهب الشيخ ، وهي في

---

(١) شرح الاصول الخمسة . ص ٦٣٣ .

(٢) المواقف جـ ٢ ص ٤٧٨ .

(٣) أنظر : الفرق بين الفرق ص ١٨٤ على سبيل المثال .

مجموعها تمثل شيئا مختلفا عما عند سواه (١) وتدل على ميل أبي هاشم عن خط سير المعتزلة عموما ووالده على وجه الخصوص .

بعض مسائل الخلاف :

عرض الشهرستاني لنقط الخلاف بين أبي هاشم ووالده في كتابه « الملل والنحل » وأورد منها ثلاثا هـي : الخلاف في الصفات ، وفي مسألة اللطف ، وفي الالم لعوض . وناقشها بايجاز (٢) .

لكننا نجد لدى عبد القاهر البغدادي تفصيلا كبيرا لتسـع « فضائح » لابي هاشم ـ كما يسميها ـ هي مذهبه في : استحقاق الذم والعقاب لا على فعل .. واستحقاق الشكر على فعل الغير ، وأن التوبة لا تصح مع الاصرار على قبيح . ولا بعد زوال الآلة ، والارادة المشروطة والاحوال ، ونفي بقاء الاعراض ، وأن الله لا يقدر أن يفني ذرة من العالم مع بقاء السموات والارض ، ومذهبـه في الطهارة (٣) .

وسنتعرض بايجاز لبعض هذه المسائل فيما يلي من وجهـة نظر أبي هاشم كما يعرضها البغدادي ، ثم نأتي الى الحديث تفصيلا عن أهم مسألتين اشتهرتا عن أبي هاشم وتميز بهما مذهبه ، وهما نظريتا « الاحوال » و « استحقاق الذم » .

التوبـــة :

قال أبو هاشم : « انها لا تصح من ذنب مع الاصرار على قبيح

---

(١) جاء في الفرق بين الفرق ص ١٨٤ـ١٨٥ ان اتباع أبي هاشم « شاركوا المعتزلة في اكثر ضلالاتها . وانفردوا عنهم بفضائح لم يسبقوا اليها » .

(٢) انظر : الملل ـ على هامش الفصل جـ ١ ص ١٠٥ وما بعدها .

(٣) الفرق بين الفرق . ص ١٨٦ـ١٩٧ .

آخر يعلمه قبيحا أو يعتقده قبيحا وان كان حسنا » (١) . فان التائب عن قتل ابن غيره مع اصراره على الزنا بحرمته لا تصح توبته . وحجة أبي هاشم في هذا الباب أن ترك القبيح انما وجب لقبحه لا لشيء آخر ، فاذا أصر المذنب على قبح آخر لم يكن تاركا للقبيح المتروك لقبحه (٢) .

وقد اتفق الاشاعرة مع أبي علي في معارضة قول أبي هاشم هذا . وسبق أن رأينا عند أبي علي أنه لا علاقة بين التوبة من ذنب وذنب آخر . فان توبة التائب عن شرب الخمر مقبولة وان فعل قبيحا آخر كالزنا مثلا ، ولا صلة بين الامرين .

ويورد البغدادي حجة أبي علي نفسها ضد ابنه حين يقول : « وقد سأله أصحابنا عن يهودي أسلم وتاب عن جميع القبائح غير أنه أصر على منع حبة فضة من مستحقيها عليه من غير استحلالها ولا جحود لها ، هل صحت توبته من الكفر ؟ فان قال (نعم) نقض اعتلاله وان قال (لا) عاند اجماع الامة » (٣) .

والخلاف ــ كما يبدو ــ يرجع الى معنى «التوبة» عند الفريقين، ومعنى « الذنب » أيضا ، فهي عند أبي هاشم كل لا يتجزا . ومعناها ترك القبيح لقبحه ، فوجب أن يترك كل قبيح دون استثناء . أما عند أبي علي والاشاعرة فيظهر أن الذنوب منفصلة بعضها عن بعض ، ولذلك تجزأت التوبة وخص كل ذنب توبة منه .

وفي باب التوبة أيضا نجد أن أبا هاشم يقول : « انها لا تصح عن المذنب بعد العجز عن مثله » . فلا يصح عنده توبة من خرس لسانه عن الكذب ولا توبة من جب ذكره عن الزنا . فان

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٠ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) الفرق بين الفلق ص ١٩١ .

معنى التوبة هو الامتناع عن الفعل القبيح مع القدرة عليه ، وفي هذا معاندة للنفس ومشقة في زجرها ، فاذا عدمت الآلة فان فعل القبيح ينعدم تلقائيا مما يمحو معنى التوبة وقيمتها . وقد عارض البغدادي مذهب أبي هاشم هذا بقوله : « أرأيت لو اعتقد أنه لو كان له لسان وذكر لكذب وزنا كان ذلك من معصيته ؟ فاذا قال : نعم ، قيل : فكذلك اذا اعتقد أنه لو كان له آلة الكذب والزنا لم يعص الله تعالى بهما وجب أن يكون ذلك عن طاعة وتوبة » (١) .

وهذا رد من البغدادي غير دقيق . فان غرض أبي هاشم ــ فيما احسب ــ أن العجز عن الفعل يكون بعده ، وهنا لا قيمة للتوبة . بينما رد البغدادي على من انعدمت عنده الآلة أصلا .

الارادة المشروطة :

من رأي أبي هاشم أنه « لا يجوز أن يكون شيء واحد مرادا من وجه مكروها من وجه آخر » (٢) . وهذا معناه أن الله لا يريد ما يستقبحه من الكبائر والآثام ، مما أفسح مجالا لخصومه أن يشنعوا عليه تشنيعا زائدا ، فقالوا : ان في هذا القول هدماً لأصول المعتزلة . ويلزمه أن يكون من القبائح العظام ما لم يكرهه الله تعالى أو من الحسن الجميل ما لم يرده . وضربوا مثلا بالسجود : فهو عمل واحد . لكن السجود لله حسن جميل ، وهو للصنم قبيح عظيم (٣) . ومن المعلوم أن الله أمر بالسجود عبادة له ونهي عن السجود للصنم . وقد ثبت من أصل المعتزلة أن الله لا يأمر الا بحدوث الشيء ولا ينهي الا عن حدوثه . فلزم أبا هاشم ــ على قوله ــ أنه اذا كره الله تعالى أن يكون السجود عبادة للصنم أن لا يريد كونه عبادة له سبحانه (٤) ــ لانه لا يجوز عنده كون الشيء مرادا من وجه مكروها من وجه آخر .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩١

(٢) نفس المصدر ص ١٩٢

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) نفس المصدر ص ١٩٣

نفي بعض الاعراض :

ذهب أبو هاشم الى نفي جملة من الاعراض التي قال بها مثبتوها ، من مثل الادراك والألم واللذة والشك . وقال انها ليست بمعان . فالالم ليس بمعنى الا ادراك ما ينفر عنه الطبع ، واللذة ليست معنى ولا هي أكثر من ادراك المشتهى ، والادراك نفسه ليس معنى (١) . وعلى هذا فهو ينفي أن تكون أعراضا . وقد ألزمه خصومه ألا تزيد لذات أهل الثواب في الجنة على لذات الاطفال لاستحالة أن يكون لا شيء أكثر من لا شيء (٢) .

الأحوال

ما ذكر أبو هاشم مرة الا وتبادرت الى الذهن نظريته الشهيرة في الاحوال ، وهي النظرية التي كادت تطغي على جميع آرائه الاخرى وتتميز عنها . وقد قيل : « ان عجائب الكلام ثلاث : طفرة النظام ، وأحوال ابي هاشم ، وكسب الاشعري » (٣) .

وقد عرفنا من قبل أنه كان من أمهات المسائل التي ناقشها المعتزلة وغلبت على مدرسة البصرة منهم مسألة العلاقة بين الذات الالهية وصفاتها ، اذ كانت من اوائل قضايا علم الكلام ومشكلاته ، وان لم تتخذ طابعها الفلسفي المتعمق الا بعد اتصال المعتزلة بالفلسفة واهتمامهم بالتفرقة بين الالفاظ . والتعبيرات لتحديد المفهومات تحديدا يبلغ من الدقة درجة كبيرة . لكن ما وضعه أهل العدل والتوحيد نصب أعينهم كان هو عدم الفصل بين الذات

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٦ .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) المنتقى من منهاج الاعتدال . لابن تيمية الحراني ص ٤٨ .

والصفات وانكار أن يكون هناك صفات قديمة لله عز وجل مفارقة له . كانوا باختصار يرون أن الصفات هي « عين الذات » ــ كما يقول البيروني ــ مع اختلافهم في التعبير عن ذلك .

وقد كنا أشرنا الى قول أبي الهذيل ان هذه الصفات « وجوه » للذات ، وأن لله علما هو هو وقدرة هي هو ، الى آخره (١) . فلما جاء الجبائيان كانت المشكلة قد بلغت ذروتها من التعقيد والخلاف ، بحكم اتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية والتدقيق في وضع اللفظ المناسب في موضعه المناسب ، وبحكم البحث عن كلمات تصلح للتعبير عن دقائق النظر وتعطي معاني محددة واضحة يتفق عليها دون اعتراض (٢) .

وقد عرفنا أن الجبائيين اختلفا في كيفية ــ أو وجه ــ استحقاق الله تعالى لصفاته وأشرنا الى أن أبا علي قال انه يستحقها لذاته ، في حين ذهب أبو هاشم الى أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته . وناقشنا الفرق بين التعبيرين ، وألمحنا الى أن بذور نظرية الاحوال لابي هاشم تلوح وراء تعبيره . هذه النظرية هي التي احتلت مكانا كبيرا في مؤلفات علم الكلام وثار حولها جدل كثير ، سواء بين صفوف المعتزلة أو بين أتباع أبي هاشم وأصحاب المذاهب الاخرى ، أو في داخل مذهب الاشاعرة فيما بعد .

ولا نعرف بالضبط متى قال أبو هاشم بالاحوال . لكن من المؤكد انه أول من أحدث رأيه فيها « ولم تكن المسألة مذكورة قبله

---

(١) الملل ــ على هامش الفصل ــ ج ١ ص ٦٢ وجاء في « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٢٨ انه « حكى عن معمر (بن عباد السلمى) أنه كان يقول : ان الباري عالم بعلم وان علمه كان علما له لمعنى ، والمعنى كان لمعنى ، لا الى غاية . وكذلك قوله في سائر الصفات » وهذه « معاني » معمر .

(٢) وجاء في الملل على هامش الفصل ج ١ ص ٦٢ : « واذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات ، فهي بعينها أقانيم النصارى ، او احوال ابي هاشم » .

أصلا » (١) . وكان ذلك في حياة والده بدليل أن الجبائي الكبير كان يعارضها ويحاول ابطالها ونفيها (٢) ، وان بدا أن الامر كان في أواخر أيامه ، اذ لم نقرأ له ردودا على نظرية ابنه ــ كما فعل في نقده لنظرية الاشعري في الكسب . ولقد اعتبر الكثيرون مذهب أبي هاشم في الاحوال محاولة للتوفيق بين ما اعتنقه المعتزلة من نفي تام للصفات الازلية وتشدد في هذا الامر ، وبين ما ارتأه أهل السنة من اثبات لهذه الصفات . وكان لكل فريق حججه وبراهينه . وهي محاولة كان لها أثرها بعد حين في الاشاعرة ، فظهرت عند بعض شيوخهم ، كالقاضي أبي بكر الباقلاني وامام الحرمين أبي المعالي الجويني رغم أن الكثيرين من الاشاعرة رفضوها وردوا عليها . ونحن نحس في ردودهم بروح التهكم من تناقض أبي هاشم في وصفه لاحواله واضطرابه في تعريفه لها ، ونستشعر من كلامهم نغمة التشفي بسبب تخلي أبي هاشم عن قول أبيه بعد أن بان له فساده ــ كما يعبرون ــ حين جعل نفس الباري علة لكونه عالما وقادرا . ثم تخبط هو في محاولته الجديدة (٣) .

فما هي هذه « الأحوال » (٤) التي أثار قضيتها ابن الجبائي ، وأثارت هي بدورها كل هذا اللغط من حولها؟

يقول الشهرستاني : انه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الاحوال . وهو يضبطها ويحصرها بقسمتها الى : ما يعلل وما لا يعلل : وله في هذا

---

(١) نهاية الاقدام في علم الكلام . للشهرستاني . طبعة اكسفورد ص ١٣٩ .

(٢) نفس المصدر والصفحة . وانظر الملل ــ على هامش الفصل ص ١٠٢ .

(٣) راجع : أصول الدين . ص ٩٢

(٤) ويطلق عليها في اللغات الاوربية اسماء مختلفة ، فقد تدعى : States او Conditions او Modes او A kind of Universals راجع ما كتبه ماكدونالد عن « الحال » أو في : EI وكذلك Deve - of Mus-Theo

نص طويل (١) .

لكننا نقول ـ تيسيرا للامر ـ انه يبدو ان أبا هاشم عندما قال : ان لله عالم « لما هو عليه في ذاته » كان يعني بهذا انه ذو حالة هي صفة معلومة (٢) وراء كونه ذاتا موجودا (٣) . لانه لا يمكن فهم الصفة على الذات « لا بانفرادها » (٤) في نظره ، أي أنه لا بد من مفهوم للصفة منفصل عن الذات يفهم من قولنا : « عالم » أو « قادر » أو نحو ذلك .

وكأنما خشي أبو هاشم أن يقال : وما الجديد الذي جئت به ؟ ان هي الا الصفات أثبتها أهل السنة قبلك ورجعت الى قولهم فيها . فقال : انها ليست صفات بالمعنى المتبادر الى الذهن ، وانما هي « أحوال » لا معلومة ولا مجهولة ، ولا موجودة ولا معدومة ولا قديمة و لامحدثة (٥) . أي هي على حيالها لا تعرف كذلك ، بل مع الذات (٦) .

وهذا قول لعل المقصود بالاحوال فيه صفات أقرب الى جوهر الاشياء من الاعراض التي تتفاوت في درجة قيامها بالجوهر . وقد اعتقد أنه بهذا أبقى على مفهوم وحدة الله ودعم القول بصفات الله من حيث أن الاحوال ليست شيئا جوهريا وانما هي ضرب من الظواهر (٧) . وهي محاولة لانقاذ تعقل الالوهية وانقاذ هذا المفهوم

---

(١) انظر : نهاية الاقدام ص ١٣١ـ١٣٢ وما يعلل : هو كل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم ... كالعلم بالحياة مثلا . وما لا يعلل : كالسواد .

(٢) لعل الشهرستاني يعني بقوله « صفة معلومة » أنها مفهومة من وراء كونه ذاتا موجودا فان ابا هاشم نفى ان تكون « معلومة » بمعنى العلم المعروف .

(٣) الملل ـ على هامش الفصل ج ١ ص

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٥) الفرق بين الفرق . ص ١٩٦

(٦) ملل ـ ص ١٠٢

(٧) دائرة المعارف الاسلامية . الترجمة العربية ج ٦ ص ٢٧٠

من طريق اثبات منهومات ، أو تصورات أو إعتبارات ، تساعدنا على تعقل الذات . والحق أن تعقل الماهية من غير ذلك لا يمكن من الناحية العقلية التصورية .

فكأنما أراد أبو هاشم أن يتفادى كل قول يورطه في مـــأزق حرج ، بسبب قرب مذهبه من مذهب أهل السنة ، فوقع في أحرج مأزق . واحتاج أصحابه الى دفع كل ما يشعر بأن مذهبه يشبـه مذهب أهل السنة ، والى الدفاع عن مذهب شيخهم ونظريته (١) .

فان قيل : ولم قلتم ان الاحوال ليست معلومة ؟

قيل له : ذلك لان كل معلوم لا بد أن يكون متميزا عن غيره بصفة ، فلو كانت الصفات معلومة وجب أن تـكون متميزة عن غيرها بصفة أخرى . والكلام في تلك الصفة كالكلام في تلك الصفة، وهذا يتسلسل الى ما لا نهاية له من الصفات ، وهذا محال . فليس الا أن يقال : ان الاحوال ليست معلومة لا على الانفراد ولا مـــع الذات ، وانما نعلم الذات عليها » (٢) . فاذا سئلوا : لم تثبتون مالا تعلمون ما دامت الاحوال غير معلومة ؟ أجابوا : اننا لا نثبت الاحوال وانما نثبت الذات على الاحوال (٣) .

وهنا يبرز لنا ما يحاول أصحاب الاحوال أن يبينوه من أنهم لا يثبتون الاحوال الى جانب الذات وزائدة عليها ــ كما يفعل مثبتو الصفات من أهل السنة حين يجعلونها زائدة على الذات ــ ويقولون : اننا نعرف الذات عليها (٤) .

---

(١) انظر : «تكملة» الدكتور أبي ريدة لكتاب « ديوان الاصول» لابي رشيد النيسابوري ص ٥٨٦ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ، للفرزادي ص ٣٩ ظ نقلا عن د. أبي ريدة . « تكملة » ديوان الاصول .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يفرق المعتزلة بين « الثبوت » و « الوجود » ولا يقولون بوجود القدماء . محصل ص ٥٦

لكن الطوسي في تعليقه على « محصل أفكار المتقدمين » يقرر أن المعتزلة ـ رغم انكارهم للصفات ـ قالوا بها في المعنى « لانهم قالوا بالاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الاول (١) مع الذات » (٢) .

و « الاحوال الخمسة هي قول أبي هاشم وحده ، فانه علل القادرية والحيية (والعالمية والموجودية) (٣) بحالة خامسة هي الالهية » (٤) .

هذه الحال الخامسة ـ أو الصفة كما يعبر عنها الطوسي ـ تفرد أبو هاشم باثباتها لله تعالى دون غيره (٥) . ويوضح القاضي عبد الجبار مذهب الشيخ في هذا الامر فيقول : انه لا بد من اثبات صفة لله تعالى لو أدرك ما أدرك الا عليها، تقع بها مخالفته للحوادث. وعلم ان من الحوادث ما يشاركه في القدرة والعلم والحياة والوجود ـ وهي الصفات الاربع الاساسية عند المعتزلة ـ فليس الا طلب صفة اخرى هي «الالهية» ـ ويسميها أبو هاشم «حالا» هي الاخرى (٦) ـ وهي التي توجب الاحوال الباقية جميعا (٧) . وأحسب أن أساس مذهب أبي هاشم في الحال الخامسة قائم على اعتقاده أنه ما دام الامر لا يخلو من مخالفة الله للحوادث فانه لا بد من اثبات صفة لاحد المخالفين لا تثبت للآخر . ولما كانت الحوادث تشارك الذات الالهية في الصفات الاربع ـ أعني الوجود والحياة والقدرة والعلم ـ فان

---

(١) أحسب أن الصواب : في الازل .

(٢) محصل أفكار المتقدمين . ص ٥٦ وجاء في « المواقف » ج ١ ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ : « أما المعتزلة ... فانهم أثبتوا له أحوالا اربعة لا اول لها هي ، الوجود والحياة والعلم والقدرة . وأبو هاشم خامسة علة للاربعة وميزة للذات هي الالهية » .

(٣) زيادة منى . (٤) محصل . ص ٥٦ ـ هذا بينما يعلل مثبتو الصفات العالمية بالعلم . ويقول أبو الحسن البصري ـ من المعتزلة ـ انها معللة بالذات .

(٥) المجموع من المحيط بالتكليف . تيمورية . ص ٨٨ (٦) محصل . ص ١١١

(٧) نهاية الاقدام في علم الكلام . ص ١٨٠

الصفة التي لا يمكن مشاركة الحوادث لله فيها هي الالوهية . وهذا تصور منشأه ما يراه المعتزلة من قياس الغائب على الشاهد ، والا فانه من الممكن أن يكون وجود الله وحياته وقدرته وعلمه على أساس الاطلاق ، وبهذا تقع المخالفة المطلوبة .

وعلى كل حال ، فان ضرار بن عمرو كان قد تعرض من قبل لهذه النقطة وقال بمائية ـ أو ماهية ـ لله لا يعلمها الا هو . وهذا هو وجه الفرق بين ضرار وأبي هاشم ، اذ من الممكن في « حال » أبي هاشم الخامسة أن يدرك الله عليها ، بينما لا يدركها سواه عند ضرار (١) .

لقد أراد ابن الجبائي الوصول الى حل في هذه المشكلة العويصة ، مشكلة العلاقة بين الذات والصفات ـ فقال بالحال ، فالزمه خصومه أن يقول بشيء وسط بين المعدوم والموجود (٢) . وهذا متناقض ـ بحسب آراء هؤلاء الخصوم .

لقد أخذ كثير من الاشخاص على أتباع أبي هاشم أنهم لم يبينوا حين طلب منهم تعريف الحال واكتفوا بالقول انها « صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدل » (٣) . وأي صفة هذه التي هي لموجود لا يوصف بأنه معدوم ولا موجود ؟! ان هذه « الواسطة » بين العدم والوجود لا تيسر التقسيم الذي يمتنع بدونه التعريف . ولذلك اعتبر خصوم البهشمية أنه من العجائب أن يقول ابن الجبائي عن هذه الاحوال انها لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة (٤) أو مذكورة مع أنه ذكرها بقوله : غير مذكورة ، وهذا تناقض (٥) . وهذا التناقض في تعريف الحال ـ حسب فهم الخصوم ـ هو الذي دفعهم

---

(١) المجموع من المحيط بالتكليف · تيمورية · ص ٨٩ـ٩٠

(٣) محصل أفكار المتقدمين ص ٣٨ · (٢) المواقف ج ١ ص ٢٣٥

(٤) نهاية الاقدام · ص ١٣٤ (٥) الفرق بين الفرق · ص ١٩٦

الى عدم قبول فكرته حين لم يقتنعوا بهذا الترفيق بين الوجود واللاوجود (١) .

لكن مما لا شك فيه أن البهاشمة ـ رغم قولهم بالحال ذات الصلة بالصفات ـ حاولوا أن يبدوا مستمسكين بموقف المعتزلة القديم في نفي الصفات . فقالوا انهم يثبتون الذات على الاحوال ولا يثبتونها هي للذات . وهم يعنون أنهم لا يصفون بالحال الصفة بل يصفون بها الذات . وقد أنكروا انهم أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم ، وتصوروا الحال ثابتة ـ ان كانت غير مستقلة في الوجود أو « على حيالها » ـ اذ لا يخلو الموجود من أن يكون عرضا أو جوهرا « وهي ليس احدهما بل هي صفة معقولة لهما » (٢) .

ومن العجيب أن تقابل فكرة أبي هاشم في الاحوال ـ أول امرها ـ بمعارضة شديدة من المعتزلة الذين حسبوا فيها تسليما بوجهة نظر الاشاعرة ـ وأهل السنة عموما ـ باثبات صفات أزلية لله سبحانه وتعالى منفصلة عن ذاته . وقد رأينا كيف ذهب البعض ـ خاصة من تلاميذ أبيه ـ الى اكفاره في قوله هذا ، وكيف عارضه أبوه نفسه ونفي مقالة ابنه ـ وان لم يصل الينا شيء من ذلك . ثم لم تلبث هذه الفكرة أن وجدت سبيلها الى أذهان المعتزلة ـ بعد انتصار اتباع أبي هاشم وتلاميذه .

أما عند أهل السنة فقد كانت الاحوال عرضة لهجوم الكثيرين منهم ـ وان كانت قد وجدت سبيلها عند الباقلاني والجويني كما سنعرض له بعد قليل . وكان هذا الهجوم يقوم على أساس منطقي ـ كما رأينا ـ بادعائهم خرق أبي هاشم أحد قوانين الفكر الارسططالية وهو قانون « عدم ارتفاع النقيضين » ، بمعنى أنه لا

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية · الترجمة العربية جـ ٦ ص ٢٧٠

(٢) نهاية الاقدام ص ١٣٦

وسط بين النقيضين . فان قول أبي هاشم بأحوال لا هي موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة ولا متغيرة ولا ثابتة يعني ارتفاع النقيضين كليهما وهذا ممتنع منطقيا . ولكن الدكتور علي سامي النشار في كتابه « مناهج البحث عند مفكري الاسلام » (١) ينبه الاذهان الى نقد المتكلمين لقوانين الفكر الارسطي ويشير الى أن مبحث الاحوال كان أول المباحث التي أنكر فيها المسلمون قانون عدم ارتفاع النقيضين ضمن ما أنكروه من هذا المنطق (٢) .

ولقد كان لابي هاشم نفسه اهتمام بنقد أرسطو ـ كما عرفنا ـ على أساس من فكر المتكلمين الاسلامي وبمنأى عن سيطرة المعلم اليوناني الاول . كما ان الشيخ لم يعبأ بهذا المنطق في مباحث أخرى من مثل مسألة « استحقاق الذم » وخرج عليه دون غموض (٣) .

وعلى هذا لا يكون هناك مبرر لمهاجمة الاحوال على أساس من منطق أرسطو اذ كان هذا المنطق مرفوضا في كثير من جوانبه لدى جمهرة المتكلمين ، ولذا فاننا لا نستغرب اذا ما وجدت هذه النظرية أنصارا لها داخل المعتزلة واقتناعا وتأييدا عند بعض كبار الاشاعرة من بعد .

الاحوال عند الاشاعرة :

وعلى الرغم من الهجوم العنيف الذي تعرضت له نظرية الاحوال من طرف أهل السنة والاشاعرة ، فان الشهرستاني يشير الى « تردد » قول القاضي أبي بكر الباقلاني ـ وهو في الاشاعرة كبير

(١) طبعة دار المعارف ص ١٤٠ وما بعدها .
(٢) انظر : ص ١٤٤ من المصدر السابق .
(٣) سنرى هذه المسألة فيما يلي . ولقد قال أبو الهذيل في الجسم انه أول حدوثه « لا ساكن ولا متحرك » . مقالات جـ ٢ ص ٢١ . وهناك أمثلة كثيرة أخرى لخروج المتكلمين عن قوانين ارسطو المنطقية .

المحل ـ في اثبات الحال ونفيها (١) والى نظر الاشعري المعروف امام الحرمين أبي المعالي الجويني في المسألة نظر المتردد بين الاثبات والنفي .

قال الشهرستاني في (نهاية الاقدام) : وأثبتها أبو بكر الباقلاني رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه (أبو هاشم) ... وكان امام الحرمين من المثبتين في الاول والنافين في الآخر » (٢) . ولعل محاولة بعض الاشاعرة « تطويع » نظرية الاحوال لمسايرة مذهبهم وعدم نفيهم لها نفيا قاطعا يرجع الى فهمهم للحال على معنى الصفة التي كانوا يثبتونها للذات . وهذا ما نلمحه من خلال قول الشهرستاني على لسان الباقلاني : ان الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي يسميه صفة ، خصوصا اذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات (٣) . ومعنى هذا أن الاشاعرة أيضا فهموا قول أبي هاشم بالاحوال على أساس التوسط بين نفي الصفات واثباتها والاقتراب من مذهبهم في الاثبات .

استحقاق

اشتهر عن أبي هاشم واتباعه قول آخر عرفوا به وتفردوا بمذهبهم فيه ، وهو يشكل الساق الثانية التي قام عليها هذا المذهب الى جانب نظرية الاحوال ، وأعني به قولهم باستحقاق الانسان الذم والعقاب لا على فعل يأتيه وما تفرع عنه من نتائج .

---

(١) ملل ـ على هامش الفصل ، جـ ١ ص ١٢١

(٢) نهاية الاقدام ، ص ١٣١

(٣) ملل ـ ص ١٢١ـ١٢٢

وقد بلغ من شهرة هذا الرأي عند البهاشمة أن كانوا يدعون به فيلقبون بـ «الذمية» (١) على ما يروي البغدادي والاسفراييني. بل ان أبا هاشم نفسه ألف كتابا يشرح فيه مذهبه ويدلل عليه وأسماه « استحقاق الذم » (٢) وهو ما لم يفعله بالنسبة للاحوال .

وقد أثارت نظرية ابن الجبائي هذه غضب الكثيرين من المعتزلة أنفسهم فضلا عن الخصوم من أهل السنة ، حتى ليروي البغدادي أن سائر المعتزلة كانوا يكفرونه فيها (٣) .

فما معنى استحقاق الذم هذا ؟ وما هي الاحكام التي نتجت عنه ؟

يمكن تلخيص رأي أبي هاشم في هذه المسألة على النحو التالي : ان الانسان المكلف القادر الذي مات ولم يفعل معصية ، كما أنه لم يفعل طاعة واجبة عليه ، « يستحق الذم والعقاب الدائم ، لا على فعل ، ولكن من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وتوفر الآلة فيه وارتفاع الموانع عنه » (٤) .

وعلى هذا الاساس يكون الانسان المؤمن المكلف القادر الذي لم يرتكب كبيرة من زنا أو سرقة أو قتل أو شرب خمر مخلدا في النار، مستحقا للعقاب الابدي ، اذا لم يؤد الطاعات الواجبة عليه كالصلاة والصوم والزكاة . وهو بهذا خالف سائر المعتزلة الذين رفضوا

---

(١) الفرق بين الفرق . ص ١٨٥ وكذلك : البدء والتاريخ . للمقدسي . ج ٥ ص ١٤٢ ـ ١٤٣ والمقدسي يجعل « الذمية » أتباعا لابي هاشم وابي علي معا . ولعل هذا راجع الى اتباعهما لم ينفصلوا انفصالا كاملا بعد في عهد المقدسي الذي عاش في القرن الرابع الهجري .

(٢) شرح عيون المسائل . ج ٢ ص ٢٥٧ ظ

(٣) الفرق بين الفرق . ص ١٨٧ وفي كلام البغدادي مبالغة معروفة عنه . وانظر : طبقات المعتزلة . ص ٩٥

(٤) الفرق بين الفرق . ص ١٨١ .

تخليد المسلم في النار الا بكبيرة يسمى بها فاسقا . وان كانوا في هذا على خلاف . ناهيك بأهل السنة الذين أبوا تخليد من شهد أن « لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله » في جهنم ابدا .

وقد عارض أغلب المعتزلة قول أبي هاشم هذا ، ونادوا بأن الذم لا يستحق الا بفعل يأتيه الانسان ، وأن العقاب الدائم لا يكون الا على كبيرة يرتكبها وهو عالم بها ومصمم عليها . أما أن يذم ويعاقب دون أن يفعل شيئا فهو ما لا يقبلونه .

وقد بين أبو علي موقفه من هذه القضية فقال : ان الانسان « لا يستحق العقاب على **أن لا يفعل**، انما يستحق العقاب على **تركه وهو فعل ضده** » (١) . ذلك لان الثواب والعقاب عند أبي علي لا يستحق الا على فعل ــ كما يقول القاضي عبد الجبار ــ وهو يرفض الثواب والعقاب على أن لا يفعل الانسان ــ حتى وان كان لا يفعل الواجب ــ فان مذهبه أن المكلف القادر لا يمكن أن يخلو من الاخذ والترك ولا يعترف بحالة الوسط التي يقول بها ابنه وانصاره (٢).

ومن هنا نرى أن نقطة الخلاف الرئيسية تكمن في تحديد جهة استحقاق العقاب، أعني علته. وفي التمييز بين «اللا فعل» و «الترك» وهو تمييز دقيق للغاية . فان « اللافعل » هو سلب الفعل ، وهو على هذا « فعل سلبي » ــ ان جاز التعبير ــ أما « الترك » فهو « فعل ايجابي » يساوي اختيار عدم الفعل ، أو ارادته أو العزم عليه ، وكل هذه « افعال » بالمعنى الاعتزالي . اذ ليس الفعل عند المعتزلة هو « الاخذ » به أو اداؤه فحسب ، وانما يعتبر « تركه » أيضا فعلا وهو ما يساوي « فعل ضده » حسب تعبير أبي علي .

---

(١) شرح عيون المسائل ، ج ٢ ص ٢٥٢ و

(٢) شرح الاصول الخمسة ، ص ٦٣٨

وهنا نرى أن هناك حالتين في أي عمل هما : فعله وتركه ـ أو فعل ضده ـ وهما عمليتان ايجابيتان يدخل فيهما الاختيار والارادة المباشرة من الانسان للقيام بالعمل أو تركه ، ولا خلاف بين المعتزلة القائلين بأن الانسان لا يخلو من الاخذ والترك على أن الانسان مستحق للعقاب أو للثواب في كلا الحالين وقد كان أبو علي من هذا الفريق (١) .

لكن أبا هاشم وأتباعه يرون أن الانسان « يجوز أن يخلو من الاخذ والترك مع ارتفاع الموانع من الفعل » (٢) . وهذا يعني انه تمر بالانسان حالة لا هو يفعل فيها ولا هو يترك باختياره ـ مع ارتفاع الموانع ـ وهي الحالة الثالثة بالنسبة للفعل ، وهو مع هذا يكون مستحقا للذم والعقاب اذا لم يفعل الواجب عليه .

ان هذا الوضع ، أو الحالة ، يبدو شاذاوغير منطقي : اذ كيف يمكن أن يكون المرء في حالة لا مانع يمنعه وهو مع هذا لا يفعل ولا يترك في الوقت الذي ينبغي عليه الفعل أو الترك ؟ هذا أمر مرفوض من الناحية المنطقية على الاقل . لكننا رأينا أبا هاشم لا يعبأ بمنطق أرسطو ولا بقانون « الثالث المرفوع » كثيرا ـ ولنا في هذا من نظريته في الاحوال أبلغ مثل ـ وهو غالبا ما يتجاوزه ولا يعيره اهتماما كبيرا . ولهذا فانه لا شيء يمنع من أن يخلو الانسان من الاخذ والترك ، أو الفعل في حالتيه المعروفتين : للقيام به أو عدم القيام به .

وعندما قال أبو علي ان المكلف يعاقب اذا **ترك** الواجب ، قال أبو هاشم ان « المكلف يستحق الذم والعقاب بأنه لم **يفعل** الواجب لا لعذر ، وان لم **يفعل** تركه » (٣) .

(١) راجع من هذا البحث الكلام عن الفعل الانساني .
(٢) الفرق بين الفرق . ص ١٨٦
(٣) شرح عيون المسائل . جـ ١ ص ٢٥٢ و

وقد ضرب القاضي عبد الجبار لهذا مثلا فقال : « قد علمنا أن من وجب عليه رد وديعة وهو مستلق ولم يرد ، يحسن ذمه من غير أن يعلمه فاعلا على جملة أو تفصيل . فان قيل : هو كما لم يعلم الترك لا يعلم أنه لم يفعل ما وجب عليه . قلنا : ليس كذلك ، لانه كما يعلم رد الوديعة ضرورة يعلم أنه لم يرد ، كما أنه اذا علم كون الجسم متحركا يعلم أنه غير متحرك (١) .

فالقضية ببساطة هي أن مكلفا وجب عليه الفعل (رد الوديعة) ولم يرددها ــ كما أنه لم يفعل ضده اذ لم يمنعها. لكنه يستحق الذم لانه « لم يفعل » الواجب ــ وهو رد الوديعة ــ وعلى هذا استحق العقاب لا على فعل .

ان أساس هذا القول الذي ذهب اليه أبو هاشم وأصحابـــه أمـــران :

أولهما فهمه لمعنى « اللافعل » على معنى غير معنى « الترك » هو معنى الاختيار والارادة المتعمدة « لفعل ضد الفعل » ان صح التعبير . وهو ما قد لا يبدو بوضوح في « اللافعل » وان كان ينبغي التنبيه الى أن سلبية « اللافعل » هنا لا تعني السهو أو الغفلة أو النسيان على وجه من الوجوه . ولعل في مثل الوديعـة الذي ضربه القاضي عبد الجبار ما يفسر مرمى أبي هاشم ومقصده .

وقد حاول البغدادي أن يربط بين رأي أبي هاشم هذا وبـين مذهب المعتزلة في الاستطاعة واختلافهم في وقت وقـوع الفعل ، وضده ، ووجوبه ، بعد اتفاقهم على كون الاستطاعة قبل الفعل . فكان أن أجاز أبو هاشم « بقاء المستطيع أبدا مع بقاء قدرته وتوفر

---

(١) نفس المصدر والصفحة السابقين .

(٢) شرح عيون المسائل . ج ٢ ص ٢٥٢ و

الآلة وارتفاع الموانع خاليا من الفعل والترك » (١) .

وقد أورد البغدادي كذلك جملة من النتائج التي ترتبت على مذهب أبي هاشم وهذا كما أورد بعض الزامات الاشاعرة له . وأول هذه النتائج هو القول باستحقاق القادر الذم والعتاب اذا مات ولم يفعل طاعة ، وان لم يفعل معصية (٢) . ثم قوله بقسطين من العذاب لفاعل القبيح : أحدهما للقبيح الذي فعله وثانيهما لانه لم يفعل الحسن الذي أمر به (٣) . وقد الزمه الاشاعرة في الحدود ما ألزموه في القسطين من العذاب (٤) . ونتج عن مذهب أبي هاشم أيضا القول بأن المكلف لو تغير تغيرا حسنا وأطاع بمثل طاعة الانبياء ولم يفعل شيئا واحدا مما أمره الله به ولا ضده استحق الخلود في النار (٥) . كما أنه سمى من لم يفعل معصية عاصيا لانه لم يفعل ما أمر به وان لم يفعل معصية (٦) . وسمي من لم يفعل الواجب ظالما ــ وان لم يوجد منه ظلم ــ وكافرا وفاسقا (٧) .

ويبدو أن البغدادي استقى من كتاب ابي هاشم « استحقاق الذم » الذي يذكره ، والذي أخذ منه القاضي عبد الجبار ودافع عما جاء فيه بحرارة دفاعا نقله لنا الحاكم الجشمي في « شرح عيون المسائل » .

وقد رد القاضي عبد الجبار على من قال ان كون المكلف غير

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ١٨٦

(٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) نفس المصدر صفحة ١٨٧

(٤) نفس المصدر والصفحة ، ويروي البغدادي ان أبا هاشم تخلص بالقول : « اما نهى عن الزنا والشرب والقذف ، فاما ترك هذه الافعال فغير واجب عليه » ، وهذا تشنيع ظاهر كما ترى .

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٨٧ ــ وقارن رأيه في التوبة .

(٦) نفس المصدر والصفحة ، وقد أشار الى انه توقف في ذلك في فعل الواجب .

(٧) نفس المصدر ص ١٨٩ .

فاعل للواجب « دلالة على انه فعل فعلا قبيحا » بأن هذا خطأ غلط . اذ أن من أصل البهاشمة جواز خلو القادر من الاخذ والترك ، وقد حسن عقلا ذم من لا يفعل الواجب ، ولا وجه لذلك الا أنه لم **يفعله** لا غير (١) . وهو يستدل أيضا بافتراض استحقاق الله تعالى للذم اذا لم يفعل ما وجب عليه وان لم يفعل تركه ! ولا فرق عنده بين الفاعلين (٢) . ويستدل كذلك بأن العقلاء كما يذمون على فعل القبيح يذمون على أن لم يفعل الواجب (٣) . وهو ينفي أن يكون معنى « لم يفعل » عدم الفعل – لما يترتب عليه من أن الذم لا يستحق عن المعدوم – وانما معناه « غير فاعل » لما وجب عليه فقط (٤) وهو ما يفهم منه « زوال هذا التعلق الذي يعقله من تعلق الفعل بالفاعل » (٥) حسب تعبير القاضي عنه ، ويعني به نفي العلاقة الذهنية أو الواقعية بين الفعل والفاعل .

وقد أورد عبد الجبار رد أبي هاشم على من ألزمه قسطين من العقاب لمن لم يفعل الواجب ، احدهما لانه لم يفعله وثانيهما للترك ، بأن المكلف اذا « ترك » الفعل يستحق الذم على الترك وحده ولا شأن لـ « لا فعل » الواجب هنا ، فلا يلزمه أن يتضاعف العقاب (٦) وهنا نلتمس التفرقة الدقيقة بين « الترك » و « اللافعل » التي سبق الاشارة اليها .

وهو يرد كذلك على احتجاج المعارضين لتسمية من لم يفعل

---

(١) شرح عيون المسائل ج ٢ ص ٢٥٢ و

(٢) نفس المصدر والصفحة . ولا يرى البهاشمة بأسا في القول بواجبات على الله تعالى قبل عباده . ومن هذه الواجبات مثلا : ازاحة العلل عن العباد في كل ما أمرهم به . وأبو هاشم . لا يزال يقول في كتبه ان أمر كذا لم يزل واجبا على الله . . انظر الفصل . لابن حزم الظاهري . ج ٤ ص ٢٠٠ وطبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

(٣) شرح عيون المسائل ج ٢ ص ٢٥٢ ر

(٤) نفس المصدر والصفحة

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) شرح عيون المسائل . ج ٢ ص ٢٥٣ و

الواجب عاصيا بأنه يوصف « بالعاصي والظالم والمذنب والمسيء » كما يوصف من لم يفعل القبيح بأنه « مطيع ديِّن تقي » (١) ولا حاجة لفعل ثابت ظاهر ، فان العقلاء يسمون من لم يرد الوديعة « ظالما » ولا يخطر على بالهم أنه فعل فعلا آخر يتوجه الذم اليه » (٢) .

هذه خلاصة ما دار من جدل حول مسألة « استحقاق الذم » عند أبي هاشم وأتباعه وقد تجاوزنا عن كثير من التفريعات والتفاصيل غير ذات الاهمية . الا أنه تجدر ملاحظة أن فكرة أبي هاشم هذه ـ على الرغم مما لاقته من معارضة والده أبي علي وأنصاره ومن نقد الاشاعرة ـ لم تمض دون تأثير : فقد اعتنقها أتباعه وأنصاره كما رأينا ودافعوا عنها بحماسة ، كما أنها لاقت صدى في صفوف مدرسة بغداد الاعتزالية زمن أبي القاسم البلخي ، وان كان البلخي قد فرق بين الذم والعقاب ـ وهو ما لم يجزه أبو هاشم ـ وهو بفصله هذا أجاز أن يستحق المكلف الذم بأن لا يفعل ولا يجوز أن يستحق العقاب (٣) . فكان أبا القاسم اتخذ موقفا ومنطا بين الجبائيين : فهو يوافق أبا علي في أن العقاب لا يستحق الا على فعل ، ويتفق مع ابنه في استحقاق الذم لا على فعل .

---

(١) نفس المصدر والصفحة . ويمكن القول على هذا الاساس باتصاف الانسان بالضدين من الصفات : فيكون عاصيا مطيعا في نفس الوقت ، وفي هذا ايضا خروج على قانون « عدم اجتماع النقيضين » الارسطي واضح كل الوضوح .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) نفس المصدر . ص ٢٥٢ و

الأشعري

وعلاقته بالجبائيين

علاقته بأبي علي :

لابد للباحث في مسائل علم الكلام ، وفي تاريخه وتطوره بوجه عام ، من أن يتعرض لابي الحسن الاشعري (١) من قريب أو بعيد. فاذا ما كان البحث عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم فلا جدال في ضرورة النظر في العلاقة بين الاشعري وبين هذين الشيخين وأبي علي خاصة ــ وبحثها من مختلف اركانها ، فليس هناك ــ في الواقع ــ أحد ألصق بالجبائي بعد أبي هاشم من أبي الحسن الاشعري ، سواء في حياته أو فكره .

وقد كان ما عرف في تاريخ علم الكلام بانفصال ــ أو انقلاب أو انشقاق ــ الاشعري وخروجه على المعتزلة وانخلاعه من مذهبهم، ثم عودته الى صفوف السلف وأصحاب أحمد بن حنبل ذا خطر عظيم وتأثير هائل على مجرى الصراع بين المعتزلة وخصومهم . وقد صدقت هنا كلمة أبي بكر الصيرفي (٢) حين قال : « كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الاشعري فجحرهم في أقماع السمسم » (٣) ، فان أبا الحسن كان في وضع مكنه من تسديد

---

(١) أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر الاشعري ــ الفهرست ص ٢٥٧ .

(٢) أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي (ت ــ ٣٣٠ هـ) الفهرست ص ٣٠٠

(٣) طبقات الشافعية الكبرى . لتاج الدين السبكي جـ ٢ ص ٢٤٧ . طبعة المطبعة الحسينية .

أعنف ضربة تلقاها المعتزلة بعد انقلاب السلطة عليهم لم يستطع غيره أن يسددها لهم .

وقد ولد أبو الحسن ـ فيما يرجح ـ عام ٢٦٠ هـ (١) . وتوفي عـام ٣٢٤ هـ (٨٧١ـ٩٣٥ م.) فيكون قد عاش حوالي الاربعـة والستين عاما قضى شطرها الاكبر معتنقا لمذهب الاعتزال الـذي تربى في حضنه ودرج في بيته وتشربه تشربا جعله مـــن رؤوسه وزعمائه والناطقين باسمه في المحافل والمجالس والمناظرات .

قالوا : ان الاشعري دام على الاعتزال أربعين عاما (٢) ، منذ تزوج منه شيخنا أبو علي الجبائي (٣) التي اخترم زوجها وأبـو الحسن لا يزال صغيرا ، وهو الذي رباه وعلمه الكلام (٤) واقتدى برأيه في الاعتزال عدة سنين حتى صار من أئمة المعتزلة (٥) . وكان أبو علي كثيرا ما ينيبه عنه في المناظرة والجدل (٦) . ونحن لا نكاد نعرف شيئا كثيرا عن كيف وقع هذا الزواج ، أو العلاقة السابقة عليه بين الجبائي وآل الاشعري . ولا مـا يلقي ضوءا على هـــذا الموضوع ، فان كل ما يذكر في هذا المجال هو ما سبق .

وعلى كل حال ، فان الاربعين من السنين التي قضاهـــا أبو الحسن مصاحبا للمعتزلة ـ اذا صحت ـ تعتبر عمرا طويلا لـــه تأثيره في تكوين عقل الاشعري على نمط الاعتزال ومثله ، وهـو ما كان من حيث تمسكه بالجدل والمناظرة (٧) وتقرير الاصـــول

---

(١) نفس نفس المصدر . ص ٢٤٦ (٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات . للخوانساري . طبعة طهران ١٣٠٧ هـ ص ٤٧٥ وخطط المقريزي ج ٤ ص ١٨٦ .

(٤) خطط المقريزي ج ٤ ص ١٨٦ ـ قال مسعود بن أبي شيبة في كتاب « التعليم » : « كان (الاشعري) حنفي المذهب معتزلي الكلام » الخطط ج ٤ ص ١٨٦ .

(٥) نفس المصدر والصفحة

(٦) تبيين كذب المفتري ص ٣٩ .

(٧) من كتب أبي الحسن المعروفة : « رسالة في استحسان الخوض في الكلام »

الدينية على أساس من الادلة العقلية (١) . الامر الذي كان يرفضه أهل الحديث والحنابلة من قبل . لكن حادثا وقع في نهاية القرن الثالث الهجري ـ وبالتحديد في سنة ٣٠٠ هـ تقريبا ـ كان له أكبر الخطر في تاريخ علم الكلام و في كل من مذهبي أهل السنة والمعتزلة ، اذ غاب الاشعري في بيته خمسة عشر يوما . فبعد ذلك خرج الى الجامع (٢) فصعد المنبر وقال : « معاشر الناس ! انني انما تغيبت عنكم في هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الادلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني الى ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا » . وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب الى الناس (٣) .

هذا هو الحادث الذي هز البصرة وهز معها مجالس المتكلمين وزعزع اركان الاعتزال . فما كان الاشعري بالرجل العادي في هذا المجال . وما كان من اليسير أن تمر المسألة عادية دون أن يلتفت لها الناس . فقد رأينا مكانة الشيخ وعرفنا كيف أحله الجبائي محل التلميذ المفضل بل يوشك أن يكون خليفته المرتقب . ولهذا فان الصدمة التي أحدثها أبو الحسن باعلانه الخروج على رفاق الامس كانت عنيفة لا ريب لابي علي وأصحابه . وكان الصدع الذي أوجده كبيرا يعز على الرأب والرتق يصعب على الرقع ، فقد كان الاشعري بالنسبة للمعتزلة حسب تعبير ابن عساكر ـ « ككتابي

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ١٠٤٦ تحقيق ونشر الدكتور أبي العلاء عفيفي .

(٢) أي جامع البصرة .

(٣) تبيين كذب المفتري ص ٣٩ ـ وجاء في الفهرست ص ٢٥٧ : (وكان اولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة : رقي كرسيا ونادى باعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا اعرفه بنفسي : أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا يرى بالابصار وان افعال الشر انا افعلها . وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة)

أسلم وأظهر عوار ما تركه » (١) .

فما هو الدافع الحقيقي يا ترى وراء انشقاق أبي الحسن على استاذه ؟ وما هي العوامل الخفية التي شجعته على التراجع عما دان به الزمن الطويل واعتناق ما عارضه طوال تتلمذته للمعتزلة ؟

ان المصادر تختلف في هذا وتتباين ، وهي تورد أسبابا عديدة لانفصال ابي الحسن .

فيعبر المقريزي عن هذا الانفصال بأنه قد « بداله » (٢) ولا يذكر أسبابا مباشرة أو غير مباشرة لهذا البداء .

ويحكي ابن عساكر سبب رجوع أبي الحسن بأنه « لما تبحر في علم كلام الاعتزال كان يورد الاسئلة على استاذيه (٣) في الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير في ذلك » فحكي عنه « انه وقع في صدره بعض الليالي شيء مما كان فيه من العقائد ، فقام وصلى ودعا الله أن يهديه ثم نام ، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم يأمره بالقيام بالدعوة الى سنته » (٤) .

ثم يفصل ابن عساكر كثيرا من الرؤى والاحلام التي يروى ان الاشعري رأى فيها النبي صلى الله عليه وسلم يطلب منه ترك مذهب الاعتزال والدفاع عن السنة .

ويروى سبب آخر لهذا الرجوع ، وهي المناظرة التي دارت بين الاشعري وأستاذه الجبائي حول أصل من اصول المعتزلة الرئيسية وهي ما يعرف بمسألة الصلاح والاصلح . واشتهرت هذه المناظرة

---

(١) تبيين كذب المفتري ص ٣٩
(٢) خطط المقريزي ج ٤ ص ١٨٤
(٣) هذا في الاصل ولعلها جمع « استاذ » .
(٤) تبيين كذب المفتري . ص ٣٨

باسم « مناظرة الاخـــوة الثلاثة » . والتي يذكر أن أبـــا علي انقطع فيها أمام الاشعري انقطاعا كاملا حتى صاح : انك لمجنون ! فقال الاشعري : بل وقف حمار الشيخ في العقبة . وقام من يومهـا يطرح مذهب الاعتزال ويقول بقول أهل السنة (١) .

هذه أقوال كتاب السنة عماما . أما مؤرخو الاعتزال فانهم لا يشيرون الى شيء من هذا بل نراهم يرمون أبا الحسن بحب الرئاسة والرغبة في الدنيا ، وأن انفصاله لم يكن له من دافع سوى أن يجد مجالا يبرز فيه ويتزعم (٢) .

لكن الواقع أنه لا يمكن تحديد اسباب واضحة لهذا الانفصال ولا نجد في كلام الاشعري ومؤلفاته ما يشير الى شيء منها ، حتى انه لم يذكر مناظرة الاصلح التي سبقت الاشارة اليها كما ذكر غيرها من المناظرات . وعليه فاننا نود لو أشرنا الى بعض العوامـل أو الظواهر التي تكون في مجموعها أسبابا مباشرة وغــير مباشرة لانشقاق أبي الحسن :

(١) طبيعة الجدل والمناظرة عند المعتزلة ، لا بالنسبة للخصوم فقط بل بين بعض شيوخ المذهب والبعض الآخر ، أدت الى خلافات خطيرة ويسرت السبيل أمام استقلال الشخصيات وتميزها وفتحت الباب في وجه الرأي الشخصي الذي يوصل اليه النظر العقلي الخاص والمتتبع لتاريخ الاعتزال يرى أدلة كثيرة على ما تقول (٣) . كما أنه لا يمكن اغفال قيمة ما كان عليه الحال آنذاك من حيث اعادة النظر في مسائل المذهب وأصوله .

---

(١) وفيات الاعيان ، ترجمة الاشعري .

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٧٨ ظ

(٣) أستاذية النظام على أبي الهذيل والجاحظ على النظام والجبائي على الخياط .. الخ .

(٢) كان المعتزلة يمرون في تلك المرحلة بدور ضعف وانحلال نتيجة لسخط الدولة عليهم واستظهار أهل الحديث وما وجده هؤلاء من تأييد وقبول لدى العامة ، وبسبب من أتساع شقة الخلاف الداخلي في المذهب بين البصريين والبغداديين حتى لجأ بعضهم الى اكفار الآخرين في مسائل خالفه فيها (١) . ومن المرجح أن يكون هذا الانقسام داخل صفوف المعتزلة قد ساهم في تشجيع الاشعري على الخروج بتأثير ما كان يراه من انهيار الاعتزال ودبيب أسباب الفناء في أوصاله . ولا ريب أن تأثير عامة الشعب كان واضحا في الطريقة التي اعلن بها أبو الحسن تنصله من الاعتزال ، وهي التي راعى فيها خصوم الاشعري أنه أراد استرضاء الجمهور بجلاء . فاذا ما نظرنا الى استظهار أهل الحديث والصبغة البطولية التي صبغ بها موقف أحمد بن حنبل من المحنة . وما كان يلاقيه مخالفوه من نقمة العامة في ذلك العصر (٢) ، استطعنا أن نلمح شيئا خفيا وراء نص الاشعري على توبته من الاعتزال وعودته الى رحاب أهل السنة وأحمد بن حنبل على وجه الخصوص (٣) .

(٣) يرى بعض الباحثين أن الامر لا يخلو من عامل نفسي (٤) أو روحي (٥) كان له الاثر العظيم في تحويل وجهة أبي الحسن عما كانت عليه وصرفها نحو أهل السنة . ومن الجائز أن ما كان في روح أبي الحسن من شفافية كان أحد عوامل تنكره لذلك التطرف العقلي الذي تميز به المعتزلة (٦) .

(١) راجع : التنبيه . للملطي ص ٣٢

(٢) مثلما حدث لابن جرير الطبري . وقد كان العامة يضيقون على المعتزلة حتى حذر أبو هاشم من الكلام في حضورهم .

(٣) راجع : العقيدة والشريعة في الاسلام . لاجنتس جولدزيهر . الترجمة العربية ط ٢ ص ١٢٢ ــ ومقدمة كتاب « الابانة » لابي الحسن الاشعري .

(٤) Development Of Musl. Theo. ص ١٨٨

(٥) تاريخ الفلسفة في الاسلام . هامش (٣) ص ١١٧ .

(٦) راجع مقالة : بين ايمان العقل وايمان القلب . بقلم الدكتور أبي ريدة في مجلة (الثقافة) عدد ٤٢٤ ص و Dev. Of Mus. Theo. ص ١٩٠

ومن الجائز أيضا أن اتصال نسب الاشعري بأسرة عرفت في صدر الاسلام بترسمها لخطى النبي صلى الله عليه وسلم واشتهرت بشمائل صوفية كثيرة (١) وامتداد هذا النسب الى صاحب رسول الله أبي موسى الاشعري المعروف بتقاه وورعه وزهده (٢) ، كان يجتذب أبا الحسن الى نبذ ما لم يعرف في تاريخ أسرته من مذهب الاعتزال ، ويبعث في روحه النفرة يوما بعد يوم من هذا المذهب حتى ضاقت به الحال فوجد نفسه يعلن ما أخفاه في فؤاده واختلج بين حنايا صدره منذ زمن بعيد (٣) .

(٤) أضف الى هذا كله ما توحي به بعض النصوص من أن الاشعري لم يخالط أبا علي طوال أربعين عاما (٤) كاملة ـ كما هو مشهور ـ وانما لازمه « عدة أعوام » (٥) واقتدى برأيه في الاعتزال « عدة سنين » (٦) . فاذا افترضنا ذلك على أساس هذه القرائن ـ وعلى غموض نشأة الاشعري الاولى ـ كان لنا أن نقول ان نشأة أبي الحسن الاولى لم تخل من أخذ عمن في أسرته من أهل السنة

---

(١) انظر : مقالة (بين ايمان العقل وايمان القلب) للدكتور أبي ريدة . مجلة الثقافة . العدد ٤٢٤ ص ١٣ .

(٢) نفس المصدر .
Of Mus. Theology ص ١٨٩ ويقول الشهرستاني : « وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الاشعري كان يقرر بعينه ما يقرره الاشعري (أبو الحسن) » .

(٣) الملل على هامش الفصل ج ٣ ص ١١٩ .

(٤) تبيين كذب المفتري . ص ٣٩ ـ من الممكن الشك في مدة بقاء أبي الحسن مع أبي علي . فانه اذا فرضنا أنه كان في الاربعين حين أعلن رجوعه عن الاعتزال ـ وكان ذلك سنة ٣٠٠ هـ وبقي هو على صلة بالجبائي طيلة هذه المدة ـ اي ٤٠ سنة ـ فان زواج ابي علي من ام الاشعري يكون سنة ٢٦٠ هـ . اى وهو في العام الاول من عمره . وهذا أمر قابل للشك . على ان للرقم (٤٠) قدسيته عند كثير من الناس وفي تاريخ الاديان . فقد تاه بنو اسرائيل أربعين عاما ، وبعث النبي (ص) وعمره اربعون سنة . واختار النووي اربعين حديثا . وهناك ادوية تشفي اربعين داء !! فربما يكون قول ابن عساكر هذا على أساس من احترام لبعض الارقام ، كما هو الحال بالنسبة للرقم ٣ والرقم ٧ مثلا .

(٥) خطط المقريزي ج ٤ ص ١٨٤ (٦) نفس المصدر والصفحة

والسلف ، وتكون بذرة التسنن قد غرست في نفسه وهو صغير . فلما اتصل بالجبائي ـ بزواجه من أمه ـ طغى عليه الاعتزال ولم يستطع منه فكاكا الا بعد حين ، فعاوده الحنين الى ما نشأ عليه ، ونتج عن ذلك صراع نفسي عنيف وحيرة جياشة شديدة ، لم يهدأ الا عندما أعلن رجوعه الى حظيرة أهل السنة وبدأ يتخذ موقف الدفاع عنها والهجوم على الاعتزال .

(٥) يحلو لمؤرخي المعتزلة كثيرا أن يتلمسوا علة انفصال الاشعري عن استاذه في مبررات دنيوية ، وأن يعزوه الى طلبه للرئاسة والظهور على حساب تنكره للمذهب الذي اعتنقه الزمن الطويل . وان لم يفصحوا عن مظاهر هذا الطلب وتظاهروا بالترفع عن سردها (١) .

هذه هي أهم ما يمكن الاستناد اليه من أسباب خروج الاشعري على الجبائي ومذهبه وقد يكون أحدها ـ أو هي مجتمعة ـ ذات الاثر في هذا الخروج .

لكن المهم أن نقرر هنا أن روح الثورة في نفس الاشعري كانت تعتمل منذ زمن ، وأن اعلانه المفاجيء (٢) لانخلاعه عن مذهب المعتزلة على منبر جامع البصرة لم يكن الا بمثابة « الاعلان الرسمي » أمام جماهير الشعب لخط سيره الجديد (٣) .

ولا ريب في أن روح التحدي للاستاذ كانت تبدو في تلك

---

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٧٩ ظ
(٢) انظر : Dev. Of Mus. Theology ص ١٩٠
(٣) قارن طريقة خروج الاشعري بخروج واصل بن عطاء على الحسن البصري . ولاحظ انه « دفع للناس كتبا الفها منها كتاب (اللمع) » (انظر : تبيين كذب المفتري ص ٣٩) ليتبينوا منها مذهبه الجديد . وهذا يعني انه قد اعد للامر عدته من قبل وان هناك قضايا ومسائل كانت تثير اهتمامه وحاول ان يجد حلولا لها .

المناظرات الكثيرة التي دارت بين الرجلين في مسائل عدة من مثل المناظرة التي جرت بينهما في أساس اطلاق الاسماء على الذات الالهية (١) ، والاختلاف في تفسير معنى « الطاعة » وهل هي موافقة الارادة ـ حسب رأي الجبائي ـ أو موافقة الامر ـ حسب رأي الاشعري (٢) . والمناظرة التي دارت بينهما في معنى « الكسب » (٣)، وعلاقة الفعل الالهي الانساني في مسألة « الحبل » (٤) ، وهل يجوز ان يقال ان الله محبل النساء ؟

ومن الارجح أن هذه الخلافات والمناظرات هي الاسئلة التي كان يلقيها أبو الحسن على أستاذه فلا يجد لها جوابا شافيا ـ حسب قول ابن عساكر . ثم كانت مسألة «الاصلح» التي قيل ان الاشعري ترك الاعتزال بعد انقطاع الجبائي هي أخطر ما دار بين الشيخين .

وعلى كل حال . فان الاشعري لم يدع أستاذه السابق بعد أن قطعه وخرج عليه . فظل يلاحقه في مجلسه ويتخذ الوسائل لاحراجه وتقطيعه .

روى ابن خلكان أنه وجد في كتاب « تفسير القرآن » للشيخ فخر الدين الرازي أن « الاشعري » لما فارق مجلس الاستاذ الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على أقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق يوما أن الجبائي عقد مجلس التذكير ، وحضر عنده عالم من الناس . فذهب الاشعري الى ذلك المجلس وجلس في بعض النواحي مختفيا عن الجبائي . وقال لبعض من حضر من النساء : أنا أعلمك

---

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٩٩ ـ وطبقات الشافعية . للسبكي . جـ ٢ ص ٢٤٧

(٢) الفرق بين الفرق . ص ١٨٣ (٣) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٩٩

(٤) الفرق بين الفرق . ص ١٨٣ ـ ١٨٤ ـ وهناك مناظرات اخرى في مسألة المشيئة الالهية (الفرق . ص ١٨٤) والارادة الانسانية (مقالات . جـ ٢ ص ٩٣) وفي مسألة الحركة (مقالات . جـ ٢ ص ٤٢)

مسألة فاذكريها لهذا الشيخ . ثم علمها سؤالا بعد سؤال . فلما انقطع الجبائي في الاخيرة ورأى الاشعري علم أن المسألة منه لا من العجوز » (١) . والحق أن ملاحقة التلميذ لاستاذه بعد خروجه عليه لم تهدأ قط . واذا كانت الوحشة التي عظمت بينهما قد منعته من مجادلته ومناظرته وجها لوجه ، فانه لجأ الى كتبه ينقضها ويرد عليها في شدة وعنف حتى بعد وفاة الجبائي .

يذكر ابن فورك (٢) ـ فيما نقله ابن عساكر ـ أن الاشعري كتب ، فيما بين عامي ٣٢٠ ـ ٣٢٤ هـ ، ردا على « مسائل سئل عنها في الاسماء والاحكام » (٣) . ويحكي الاشعري نفسه في كتاب « العمد » أنه ألف كتابا في « الرؤية » نقض به اعتراضات اعترض بها علينا الجبائي في مواضع متفرقة من كتب جمعها محمد بن عمر الصيمري وحكاها عنه. فأبنا عن فسادها وأوضحناه وكشفناه»(٤). ويذكر أيضا أنه ألف كتابا أجاب فيه عن « مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه » (٥) .

ومن أهم الكتب التي نقضها أبو الحسن على أستاذه كتاب « الاصول » لابي علي . قال أبو الحسن في كتاب « العمد » : « وألفنا كتابا كبيرا نقضنا فيه الكتاب المعروف (بالاصول) لابي علي الجبائي كشفنا فيه عن تمويهه في سائر الابواب التي تكلم فيها من أصول

---

(١) وفيات الاعيان ج ٢ ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨

(٢) هو : أبو بكر محمد بن الحسين بن فورك ، احد كبار الاشاعرة .

(٣) تبيين كذب المفتري ص ١٣٥

(٤) نفس المصدر ص ١٣٤ ويقول صاحب (لسان الميزان) : ان أبا علي نقض كتاب الاشعري في « الرؤية » وهذا النقض « من العجائب » مما يدل على أنه كان مساجلة بين الشيخين عامي ٣٠٠ـ٣٠٣ هـ عام وفاة الجبائي ويؤكده قول ابن حجر : ان الاشعري كان من تلامذته ثم خالفه وصنف في الرد عليه ، فنقض هو بعض تصانيفه » . لسان الميزان ج ٥ ص ٢٧١

(٥) تبيين كذب المفتري ص ١٣٤

المعتزلة وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج في ذلك بما لم يأت بــه ، ونقضناه بحجج الله الزاهرة وبراهينه الباهرة . يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنا نحن وهم فيها » (١) .

ومما يدعو للاسف حقا أن لا يصلنا كتاب (الاصول) هذا لابي علي ولا نقض الاشعري والا لوجدنا فيه كنزا عظيما من المعارف بأصول المعتزلة الخمسة وبآراء الجبائي ومدرسته .

أما الكتاب الذي لا يقل أهمية عن سابقه فهو كتاب الاشعري «تفسير القرآن» أو «الخازن» أو «المختزن» ـ كما يسمى أحيانا . وهو الذي رد فيه ـ كما يقول ـ على الجبائي والبلخي ما حرفا من تأويل القرآن (٢) . وقد ضاع هذا الكتاب هو الآخر فيما ضاع من كتب وردود الاشعري على المعتزلة . وقيل ان الصاحب بن عباد رشا خازن مكتبة دار الخلافة بعشرة آلاف دينار فأحرقه (٣) .

هذا ما وصلنا من أسماء نقوض أبي الحسن على الجبائي . لكن لم يصلنا أي شيء من النقوض نفسها ، وان كنا نجد بعض معارضة الاشعري لمذهب أبي علي في كتاب « مقالات الاسلاميين » رغم الصبغة الموضوعية التي اتسم بها الكتاب عموما ، ورغم محاولة مؤلفه عرض الآراء والمقالات بتجرد دون نقض (٤) .

لا يختلف اثنان في نجاح الحركة الانفصالية المعادية للمعتزلة التي تزعمها الاشعري وأعلنها بوضوح ودون غموض وأعد لها

---

(١) نفس المصدر ص ١٣٠ وقد نسخ ابو نصر الكوازي نسخة من كتاب الاشعري هذا في اربعين جزءا مما يظهر ضخامته .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٤ وانظر : البداية والنهاية ج ١١ ص ١٢٥

(٣) نفس المصدر هامش ص ١٣٩ تعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري .

(٤) وهذا يدل على ان « مقالات الاسلاميين » الف بعد عام ٣٠٠ هـ .

العدة من قبل . وان كانت هذه الحركة لم تجد في حياة صاحبها صدى كبيرا عند من ارتمى في احضانها ـ أعني الحنابلة ـ وانما قدر لها أن تنال القبول الكامل والرضا التام في نفوس أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث بعد ذلك بمدة من الزمان ليست بالقصيرة (١) .

ولم يكن الاشعري أول من انشق على المعتزلة وخرج عليهم من بين صفوفهم وألف ضدهم وشنع عليهم . فقد خرج قبله بشار بن برد (٢) وفضل الحذاء (٣) وأحمد بن حائط (٤) وأبو عيسى الوراق (٥) وأحمد بن الراوندي (٦) وأمرهم مشهور معروف، وكان بعضهم لا يقل معرفة بمذهب المعتزلة ومواطن الضعف فيه من الاشعري نفسه . ومع هذا فهم لم ينالوا من القبول ما ناله أبو الحسن فيما بعد ، ولم يصادفوا النجاح الذي صادفه . فما هي الاسباب يا ترى ؟

لاحظ بعض الباحثين (٧) أن السر في نجاح حركة الاشعري يكمن في موقفه المتوسط الذي اتخذه في أغلب المسائل التي عرض لها . هو توسط بين العقل والنقل ـ كما يقولون ـ فلم يرفض

---

(١) اذ . انتشر مذهب ابي الحسن الاشعري في العراق من سنة ثمانين وثلثمائة وانتقل منه الى الشام .. » . خطط المقريزي ج ٢ ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ نقلا عن : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . للشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٢) هو بشار بن برد الشاعر المعروف ويلقب بالمرعث مولى بني عقيل . كان من اتباع واصل وخرج عليه . الفهرست ص ٢٢٧

(٣ ـ ٥) جاء في الانتصار . للخياط ص ١٤٩ : (فلعمري ان فضل الحذاء قد كان معتزليا نظاميا الى ان خلط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها كما فعلت بك (هو يخاطب ابن الراوندي) .. وكما فعلت بأخيك ابي عيسى (الوراق) لما قال بالمناسبة ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها ويؤكد قولها ... واما ابن حائط فلا اعلم احدا كان اغلظ عليه من المعتزلة ولا اشد عليه منها) .

(٦) سبق التعريف به .

(٧) راجع : المعتزلة . لزهدي جار الله ص ٢٠٢ و : تاريخ الفلسفة في الاسلام لدى بور ص ١١٧

اعتبار العقل من أسس المعرفة والعلم ـ كما فعل أهل الحديث ـ ولم ينتقص من أهمية النقل والنصوص في هذا المجال (١) . فكان توسطه سببا في اقتناع أهل السنة به وبمذهبه فيما بعد .

ومن أسباب نجاح أبي الحسن أيضا لجوؤه الى مذهب الاغلبية الساحقة من الجمهور ، بل ومذهب السلطة في ذلك العهد ، أعني السنة . هو لم يرتم ـ كما فعل الوراق وابن الراوندي مثلا ـ تحت أقدام الرافضة أو سواها من الفرق المنحرفة عن الاسلام ، وهو أمر بالغ الخطورة .

ومن الممكن أن نضيف هنا سببا آخر يعود الى استعداد أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث أنفسهم آنذاك لقبول مذهب يعتمد على العقل في محاجته الخصوم واعتبار البراهين العقلية من أسسه الهامة ولا يتكل على النص وحده ، وليقف في وجه « عقل » المعتزلة الذي صالوا به طويلا على الناس ويحارب هؤلاء « العقليين » بنفس سلاحهم (٢) ـ بشرط أن يحترم هذا المذهب الحديث والسنة احتراما كافيا ـ بعد أن قاسوا الكثير من براهين المعتزلة وأدلتهم العقلية ، فكان الاشعري في نظر العامة هو البطل الاوحد الذي انهار على يديه مذهب المعتزلة (٣) .

والآن يحق أن نتساءل : هل استطاع أبو الحسن أن يتخلص من تأثير المعتزلة عليه وتأثير الجبائي بوجه خاص ؟ وهل أمكنه التغلب على ما غرسه هذا الاستاذ في عقله وفكره ؟ وهذا أمر مشكوك فيها كثيرا . بل ان المرء ليقطع بان تأثير الفكر المعتزلي لازم الاشعري في منهج تفكيره ومؤلفاته وبقت « بصمات » فكر الجبائي عالقة به طوال حياته .

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٠٤٦

(٢) Dev. Of Mus. Theo. ص ١٨٨

(٣) نفس المصدر ص ١٨٧

قالوا : ان الحنابلة لم يقبلوا أبا الحسن ولم يرحبوا به ـ حتى بعد ان قرأوا كتبه كالابانة واللمع وغيرهما ـ لان فيه « بقية من اعتزال » .

وذكر أبو القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي ـ من أهل طرابلس المغرب ـ قال : « سألت أبا بكر اسماعيل بن أبي محمد بن اسحق الازدي القيرواني المعروف بابن عزرة رحمه الله عن أبي الحسن الاشعري رحمه الله فقلت له : قيل لي عنه **انه كان معتزليا ، وانه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتا لم ينقضها** » .. (١) .

والحق أن من ينظر في « توسط » الاشعري ، وفي استخدامه لمنهج المعتزلة في الجدل والمناظرة ودفاعه عن الخوض في علم الكلام ، ثم يتمعن في عديد من المسائل التي يقررها (٢) ليلمس أثر المعتزلة الواضح في فكر أبي الحسن ويرى صدق عبارة ابن تيمية من أن فيه « بقية من اعتزال » ولا يسمح المجال هنا بالتوسع في مثل هذه النقطة ولعل فرصة تواتي فتنال حقها من البحث والتمحيص .

علاقة الاشعري بأبي هاشم :

كانت هذه صلة أبي الحسن بالجبائي الكبير . فماذا عن علاقته بابنه ابي هاشم ؟

لقد عاشا في بيت واحد ، وأخذا عن أستاذ واحد ، فلا بد أن تكون بينهما علاقة على كل حال ، ولكننا للاسف لا نعثر على شيء في المصادر التي بين أيدينا الان ، ولا نجد ما يشبع الفضول في هذا

---

(١) تبيين كذب المفتري ص ٣٩

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، لدى بور ص ١١٨
Islamic Phil. & Theo. ص ١٨٢

الباب . وكل ما نقوله يعتمد على الاستنتاج والاستنباط والمقارنة .

يقول مونتجمري وات M. WATT في كتابه : « الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام » (١) انه كان من الممكن تصور خلافة الاشعري المجبائي ، ولكن كان للجبائي ابن شديد النباهة هو أبو هاشم الذي خلفه فعلا . فربما كانت المنافسة بين هذا الرجل والاشعري العامل الذي يعود اليه انشقاق الاخير وتخليه عن المعتزلة .

وهذا رأي في الواقع جدير بالاعتبار ، اذا علمنا أن أبا الحسن تجاهل أبا هاشم تماما في كتبه ولم يذكره في « مقالات الاسلاميين » وهو الكتاب الذي جمع فيه آراء المعتزلة وغيرهم حتى عصره .

ولكننا نعثر على موضع واحد ذكر الاشعري فيه أبا هاشم حين قال انه الف كتابا في « جوابات مسائل لابي هاشم استملاها ابن ابي صالح الطبري » (٢) وهو موضع رد ونقض وخصومة كما ترى .

ولا سبيل ابدا الى القول بوجود علاقة طيبة بين أبي الحسن وابي هاشم ـ خاصة منذ بداية القرن الرابع ـ وهو امر له أثره فيما جرى بعدئذ من أحداث بين أتباع الرجلين .

وعلى كل حال فان رأي أبي هاشم في الاشعري لم يكن حسنا ـ حسبما يرويه الحاكم الجشمي في معرض حديثه عمن انحرف من المعتزلة . فقد « انحرف ضرار بن عمرو فأصبح مجبرا ، وكذلك

---

(١) من الممكن القول ان عدم ذكر الاشعري لابي هاشم في (المقالات) راجع الى تعاصر الشيخين والى كون ابي الحسن اكبر من ابي هاشم سنا . وبهذا لم يتسن لاراء ابن الجبائي ان تنضج وترسخ وتاخذ مكانها وسط بقية الاراء قبل تاليف الاشعري لكتابه لكننا نلاحظ ان هذه الاراء بدأت تبرز للوجود وتتخذ تيارا يناقشه الاشعري في كتاب مستقل .

(٢) تبيين كذب المفتري ص ١٣٦

حفص الفـرد (١) وابن الراونـدي وأبو عيسى الوراق ... ومـن المتأخرين ابن أبي بشر (٢) ، قرأ على الشيخ أبي علي ثم خالفه . وذكر القاضي عن أبي هاشم أن اكثر كلامه يدل على أنه لا يعتقد وأنه كان صاحب دنيا لبّس طلبا للرئاسـة . ويحكي أبو علـي الزاهر ــ من أصحاب الحديث ــ مـا يؤكد ذلك عنه » (٣) .

ومن الطبيعي جدا أن تكون انعلاقة بين الشيخين على هذا النحو من السوء بحكم ما كان بينهما من تنافس في مجلس الاستاذ مـن جهة ، ومن جهة أخرى لانهما كانا ابني ضرتين تغير احداهمـا من الاخرى وتحنق عليها ، وربما انعكس هذا على ما كان بين الرجلين في مجالات الفكر والحياة .

(١) من المجبرة ومن اكابرهم ، نظير النجار ، ويكنى ابا عمرو ... وكان اولا معتزليا ثم قال بخلق الافعال . ومن كتبه : كتاب في المخلوق علي ابي الهذيل وكتاب الرد على المعتزلة .. الفهرست ص ٢٥٥ .

(٢) يعنى الاشعري ، والمعتزلة غالبا ما يدعونه هكذا استخفافا .

(٣) شرح عيون المسائل ج ١ ص ٧٨ ظ

خاتمة

اما بعد ..

فهذان هما الجبائيان : أبو علي وأبو هاشم . شيخا المعتزلة ورئيسا الكلام ، وعلمان من اعلام الفكر الاسلامي الخالص . حاولت جهد الطاقة ان اقدم صورة متكاملة لهما ، شاملة لحياتهما ومذهبهما ، ولخصائص تفكيرهما من حيث علاقته بمختلف الاتجاهات، ومن حيث أنه كان ممثلا لفكر المعتزلة في فترة من أهم فترات تطورهم .

وقد حاولت بقدر الامكان ان اتلمس في جوانب حياة هذين الشيخين ما قد يكون ذا أثر في مذهب الاعتزال ، وما قد يبرز لنا خبايا الاحداث التي عاصرها وشغلت الناس جميعا يومذاك ، وكان لها من النتائج ما هو معروف مشهور . ثم قدمت مذهب الجبائي الكبير في كثير من التفصيل لتبيان آرائه في الموضوعات التي اهتم المعتزلة والمتكلمون عموما بمناقشتها لنرى طبيعة هذه الموضوعات وهذه الآراء كنموذج للمفكر المعتزلي . ثم عمدت الى بيان صلته بابنه وتلميذه أبي هاشم من حيث المذهب والحياة لتكتمل لنا صورة شيخي « جبىّ » الشهيرين . ولم اغفل ــ خلال هذا كله ــ عن النظر الى جوانب الصورة المكملة لها ، مما لا غنى عنه لباحث في هذا الموضوع ، على الرغم من انه جرني الى كثير من التفاصيل والتفريعات ــ شأن مسائل علم الكلام . ومن يدري ؟ فربما كان

لكتب الكلام ومنهجها تأثير في عرض لهذه المسائل رغم حرصي على الابتعاد عن مثل هذا التأثير .

غير انني لا اجد بدا من الاعتراف بأن هناك بعض الامور التي كان ينبغي التوسع فيها اكثر مما فعلت . وهي أمور يعود اختصاري لها الى اتساع الموضوع وعدم تحدده مما يدفع الى كثير من المقارنة والتحليل ومحاولة الشرح والتعليل وضرب الامثلة وعرض ردود الخصوم ، وهو أمر كان سيستغرق الوقت الطويل والجهد الكبير . كما أن هناك مسائل تحتاج وحدها الى بحوث خاصة ، من مثل مسألة تأثير الجبائيين ـ وأبي هاشم خاصة ـ في الاعتزال أيام بني بويه والصاحب بن عباد والقاضي عبد الجبار وتلاميذه ، وفي الزيدية والرافضة على حد سواء .

فاذا كنت قد وفقت في القاء الضوء على شيء مما عمدت الى دراسته وانفقت الوقت والجهد فيه ، فذاك حسبي ، وهو ما يبغيه كل باحث جرد نفسه لاستقصاء موضوع وتتبع مسألة . واذا خانني التوفيق فان عذري قلة الزاد ويسر العتاد . والله اعلم !

ثبت بالمراجع

فيما يلي أهم المراجع التي استعنت بها في هذا البحث . وقد أغفلت ما جاء ذكره في الهامش عرضا .

أ ـ القرآن الكريم .

ب ـ مخطوطات للمعتزلة .

٢ ـ التذكرة : للحسن بن أحمد بن متويه . دار الكتب المصرية . رقم ب/٢٧٨٠١ القاهرة .

٣ ـ الخلاف بين الشيخين : للقاضي عبد الجبار بن أحمد . مكتبة الفاتيكان . روما ١١٠٠ مخطوطات عربية .

٤ ـ شرح عيون المسائل : للحاكم ابن كرامة الجشمي البيهقي . دار الكتب . رقم ب/ ٢٧٦٢٥ . القاهرة .

٥ ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر الفرق : للقاضي عبد الجبار بن أحمد . نسخة الاستاذ فؤاد انسيد بالقاهرة . وتوجد نسخة منه في المكتبة المتوكلية بصنعاء تحت تسمية علم الكلام رقم ١١ .

٦ ـ المجموع من المحيط بالتكليف : للحسن بن متويه . دار الكتب . عقائد تيمور ٣٥٧ وكذلك ب/٢٩٣١٤ .

٧ ـ الجزء العشرون من « المغنى » وهو كتاب « الامامة » : للقاضي عبد الجبار . دار الكتب رقم ب/٢٦٩٨٢ .

ج ـ مؤلفات مطبوعة للمعتزلة :

٨ ـ الانتصار : لابي الحسين الخياط . تحقيق ونشر الدكتور نيبرج . القاهرة ١٩٢٥ .

٩ ـ ديوان الاصول : لابي رشيد النيسابوري . تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة . تحت الطبع .

١٠ـ طبقات المعتزلة : لاحمد بن يحيى المرتضي . تحقيق سوزنة فالزر . نشر جمعية المستشرقين الالمانية . بيروت ١٩٦١ .

١١ـ شرح الاصول الخمسة : للقاضي عبد الجبار . تعليق ششديو · تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . القاهرة ١٩٦٥ .

١٢ـ المغني في ابواب التوحيد والعديل : للقاضي عبد الجبار بن احمد . وهو لا زالت أجزاؤه العشرون تنشر تباعا في سلسلة (تراثنا) التي تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية العربية المتحدة . وقد استفدت منه بالاجزاء التالية :

ج ٦ : التعديل والتجوير . تحقيق د. أحمد فؤاد الاهواني .

والقسم الثاني منه :

ج ٧ : خلق القرآن . تحقيق الاستاذ ابراهيم الابياري .

ج ١١ : التكليف : تحقيق د. محمد علي النجار ود. عبد الحليم النجار .

ج ١٢ : النظر والمعارف . تحقيق الدكتور ابراهيم مدكور .

جـ ١٣ ـ اللطف . تحقيق الدكتور أبي العلاء عفيفي

جـ ١٥ : التنبؤات والمعجزات . تحقيق الدكتور محمود قاسم والدكتور محمود الخضيري .

جـ ١٦ : اعجاز القرآن . تحقيق الاستاذ أمين الخولي .

جـ ١٧ : الشرعيات . تحقيق الاستاذ أمين الخولي .

١٣ـ المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين : لابي رشيد النيسابوري . نشر بيرام .

د ـ كتب سنية في علم الكلام :

١٤ـ الارشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد . لابي المعالي الجويني . القاهرة ١٩٥٠ .

١٥ـ أصول الدين : لعبد القاهر البغدادي . استامبول ١٩٢٨ .

١٦ـ الاقتصاد في الاعتقاد : لابي حامد الغزالي . انقرة ١٩٦٠ .

١٧ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : لفخر الديـن الرازي . نشر الدكتور علي سامي النشار .

١٨ـ الانصاف . فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به : لابي بكر الباقلاني . القاهرة ١٩٦٣ .

١٩ـ تبيين كذب المفتري على الامام الاشعري : للحافظ ابن عساكر طبعة القدسي بدمشق .

٢٠ـ التمهيد في الرد عـلى الملحدة : لابي بكر الباقلاني . نشر الدكتور ابي ريدة والدكتور محمود الخضيري القاهرة ١٩٤٧

٢١ـ التنبيه والرد على أهل الاهواء : لابي الحسين الملطي . طبعة استامبول .

٢٢ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام : لجلال الدين السيوطي . بدون تاريخ .

٢٣ـ الفرق بين الفرق : لعبد القاهر البغدادي . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

٢٤ـ الفصل : لابي محمد بن حزم الظاهري . القاهرة ١٣١٧ هـ

٢٥ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : لابي الحسن الاشعري. بيروت ١٩٥٢ .

٢٦ـ محصل افكار المتقدمين : لفخر الدين الرازي ، مع تعليق نصر الدين الطوسي المطبعة الحسينية ١٣٢٣ هـ .

٢٧ـ مقالات الاسلاميين : لابي الحسن الاشعري . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . الجزء الاول ١٩٥٠ م. والجزء الثاني ١٩٥٤ م.

٢٨ـ الملل والنحل : لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني . على هامش « الفصل » القاهرة ١٣١٧ هـ .

٢٩ـ المواقف وشرحه : لعضد الدين الايجي ٠ القسطنطينية ١٩٢٨ م.

٣٠ـ نهاية الاقدام في علم الكلام : للشهرستاني . طبعة غيوم . اكسفورد .

هـ ـ مؤلفات حديثة في الفلسفة وعلم الكلام :

٣١ـ ابراهيم بن سيار النظام ، آراؤه الكلامية والفلسفية : للدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة . القاهرة ١٩٤٦ .

٣٢ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : ليوسف كرم . الطبعة الثالثة .

٣٣ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : للشيخ مصطفى عبد الرازق . القاهرة ١٩٥٩ .

٣٤ـ رسائل الكندي الفلسفية : تحقيق الدكتور أبي ريدة ، مع مقدمة اضافية . القاهرة ١٩٥٠ .

٣٥ـ مناهج البحث عند مفكري الاسلام : للدكتور علي سامي النشار . القاهرة ١٩٦٥ .

٣٦ـ المعتزلة : لزهدي جار الله . القاهرة ١٩٤٦ .

٣٧ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : للدكتور علي سامي النشار • طبعة ثانية .

٣٨ـ الفلسفة الرواقية : للدكتور عثمان أمين . القاهرة ١٩٥٩ .

٣٩ـ في الفلسفة الاسلامية .. منهج وتطبيقه : للدكتور ابراهيم مدكور . القاهرة ١٩٤٧ .

و ـ كتب مترجمة في الفلسفة وعلم الكلام :

٤٠ـ ابن رشد والرشدية : لارنست رينان . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ١٩٥٧ .

٤١ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام : لدى بور . ترجمة الدكتور أبي ريدة . طبعة ٤ القاهرة ١٩٥٧ .

٤٢ـ التراث اليوناني في الحضارة الاسلاميـــة : لمجموعة مـــن المستشرقين . ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي . ط / ٣ ١٩٦٥ .

٤٣ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري : لآدم متز . ترجمة الدكتور ابي ريدة ط / ٢ القاهرة ١٩٤٨ .

٤٤ـ العقيدة والشريعة في الاسلام : لجولد زيهر . ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين طبعة اولى ١٩٤٦ ، ثانية ١٩٥٩ .

٤٥ـ المدخل الى الفلسفة : لازفلد كولبه . ترجمة الدكتور أبي العلاء عفيفي . القاهرة ١٩٥٥ م.

٤٦ـ المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن: لجولد زيهر. ترجمة د. علي حسن عبد القادر القاهرة ١٩٤٦ .

٤٧ـ مذهب الذرة عنـــد المسلمين : للدكتور س. بينيس. ترجمة د. أبي ريدة القاهرة ١٩٤٦ .

٤٨ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام : دراسات الف بعضها وترجم الآخر الدكتور عبد الرحمن بدوي . القاهرة ١٩٤٥ .

ز ـ كتب تاريخية وأدبية ودينية :

٤٩ـ أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم : لجمال الدين القاسمي . طبعة أوربا .

٥٠ـ احياء علوم الدين : لابي حامد الغزالي .

٥١ــ الاستيعاب : لابن عبد البر القرطبي . طبعة البيجاري .

٥٢ــ أسد الغابة في معرفة الصحابة : لابن الاثير الجزري . نشر المكتبة الاسلامية بطهران .

٥٣ــ أمالي المرتضى . غرر الفرائد ودرر القلائد : لعلي بن الحسين الموسوي العلوي . تحقيق أبي الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٤ .

٥٤ــ ايثار الحق على الخلق : لابي عبد الله بن المرتضى اليماني . القاهرة ١٣١٨ هـ .

٥٥ــ البدء والتاريخ : للمطهر بن طاهر المقدسي . طبعة باريس .

٥٦ــ البداية والنهاية : لابي الفدا اسماعيل بن كثير . القاهرة ١٩٣٢ .

٥٧ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة : لجلال الدين السيوطي .

٥٨ــ تاريخ الحكماء ــ مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات من اخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي .. طبعة ليبسكه ١٣٢٠ هـ .

٥٩ــ تاريخ بغداد : للخطيب البغدادي . طبعة ١٩٣١ .

٦٠ــ تاريخ الاسلام السياسي والديني والاجتماعي : للدكتور حسن ابراهيم حسن . طبعة سابعة . القاهرة ١٩٦٥ .

٦١ــ تقريب التهذيب : لابن حجر العسقلاني . القاهرة ١٣٨٠ هـ.

٦٢ـ تهذيب التهذيب : لابن حجر العسقلاني . القاهرة ١٣٢٥ هـ.

٦٣ـ تهافت الفلاسفة : لابي حامد الغزالي . طبعة المطبعة الكاثوليكية ببيروت .

٦٤ـ مجلة « الثقافة » القاهرية : العدد ٤٢٤ .

٦٥ـ دائرة المعارف الاسلامية : الترجمة العربية .

٦٦ـ خطط المقريزي : لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي . طبعة أوروبا .

٦٧ـ شرح الازهار : لابن مفتاح النجري . القاهرة ١٣٥٧ هـ .

٦٨ـ شرح نهج البلاغة : لابن أبي الحديد . طبعة دار الفكر ببيروت .

٦٩ـ ضحى الاسلام : للاستاذ أحمد أمين . طبعات مختلفة .

٧٠ـ طبقات الشافعية : لتاج الدين السبكي . المطبعة الحسينية بالقاهرة .

٧١ـ طبقات المفسرين : لجلال الدين السيوطي . طبعة طهران ١٩٦٠ .

٧٢ـ ظهر الاسلام : للاستاذ أحمد أمين . طبعات مختلفة .

٧٣ـ الرسالة القشيرية : للامام أبي مسلم القشيري . تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف . القاهرة ١٩٦٦ .

٧٤ـ القصد والامم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم : لابن عبد البر القرطبي . القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٧٥ـ فرق الشيعة : لابي محمد بن موسى النوبختي . نشر هـ . ريتر ١٩٣١ .

٧٦ـ الفهرست : لابي اسحاق بن النديم .

٧٧ـ كشاف اصطلاحات الفنون : لمحمد علي التهانوي . القاهرة ١٩٦٣ .

٧٨ـ اللباب في تهذيب الانساب : لابن الاثير . القاهرة ١٩٥٧ .

٧٩ـ لسان الميزان : لابن حجر العسقلاني .

٨٠ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر : لابـــي الحسن المسعودي . تحقيق محيي الدين عبد الحميد .

٨١ـ مقدمة ابن خلدون : تحقيق ونشر الدكتور علي عبد الواحد وافي ١٩٦٠ م.

٨٢ـ المقصد الاسنى باسماء الله الحسنى : لابي حامد الغزالي

٨٣ـ المنتظم في تاريـــخ الملوك والامم : لابن الجوزي . طبعة حيدر أباد الدكن .

٨٤ـ المنتقى من منهاج الاعتدال : لابن تيمية الحراني .

٨٥ـ معجم البلدان : لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي الرومي .

٨٦ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة : لابن تغري بردي الاتابكي . القاهرة ١٩٣٢ م.

٨٧ـ وفيات الاعيان : لابن خلكان .

فهرست الاعلام

88 M.A. Abu Rida : Al-Ghazali and Seine Widerlegung der Philosophie, Madrid 1952.

89 D.B. Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory, N. Y. 1926.

90 – R. Descartes : Discours de la Méthode.

91 EI (Encyclopedia of Islam).

92 – ERE (Encyclopedia of Religion and Ethics).

93 M. Watt: Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1948.

94 A. Von Kromer : Geschachte der Herichenden Ideen des Islams, Leipzig 1886.

95 A. Messer : Geschichte der Philosophie, Leipzig, 1923.

96 – M. Watt: Islamic Philosophy and Theology, London, 1948.

97 — M. Horten : Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1912.

98 – R.J. McARTHY : Theology of Al-Ashari. Beirut, 1952

— ث —

— د —

ـ ق ـ

— ك —

— ل —

– ن –

أبو سلـــــــوم المعتـــزلي